

الباب الثاني

أفكار حركة العصر الجديد وعقائدها الباطنية

وفيه تمهيد وخمسة فصول:

تمهيد: في التعريف بمصطلح «الباطنية» ومفهومه في حركة «العصر الجديد».

الفصل الأول: النشأة الكونية.

الفصل الثاني: وحدة الوجود.

الفصل الثالث: حقيقة الأرواح ومصيرها.

الفصل الرابع: مكانة الإنسان وأثره في تشكيل الواقع والمصير.

الفصل الخامس: معيار الحقائق والقيم.

تمهيد

التعريف بمصطلح «الباطنية» ومفهومه في حركة «العصر الجديد»

لقد وُصفت حركة «العصر الجديد» بأنها حركة باطنية عصرية، واعتُبرت من أبرز التيارات المروجة لتلك العقائد في العصر الحديث. إلا أن مصطلح «الباطنية» يحمل معه مدلولات تختلف من بيئة لأخرى، تحكمها الخلفيات الثقافية لكل بيئة، والظروف التي نشأ فيها ذلك الاصطلاح. ونظراً لأهمية تحرير المصطلحات في تحديد المفاهيم المشككة، وتمييز القضايا الملتبسة، لزم التعريف بمصطلح «الباطنية» ومفهومه في الثقافة الغربية، وفي حركة «العصر الجديد» على وجه الخصوص.

أولاً: تعريف الباطنية:

١ - الباطنية في اللغة:

الباطنية نسبة من الباطن، وأصله من البطن، قال ابن فارس: «الباء والطاء والنون أصل واحد لا يكاد يُخلف، وهو إنسي الشيء، والمقبل منه. فالباطن خلاف الظهر... وباطن الأمر دخلته، خلاف ظاهره»^(١).
«فالباطن خلاف الظاهر، والجمع بواطن»^(٢). «والباطن: خلاف الظهر»^(٣).

(١) مقاييس اللغة: ابن فارس ٢٥٩/١.

(٢) لسان العرب: ابن منظور ٥٤/١٣.

(٣) انظر: مختار الصحاح: الرازي ص ٢٣.

وجمعه أبطن وبطون وبُطنان... وبَطْن: خَفِي، فهو باطن... والبِطَانَةُ بالكسر: السريرة... والباطن داخل كل شيء»^(١).

«ويقال لما تدركه الحاسة: ظاهر، ولما يخفى عنها: باطن، قال تعالى: ﴿وَذَرُوا ظَهْرَ الْأَثَمِ وَبَاطِنَهُ﴾ [الأنعام: ١٢٠]، والبِطَانَةُ: خلاف الظَّهارة، وتستعار البطانة لمن تختصه بالاطلاع على باطن أمر، قال تعالى: ﴿لَا تَنَخِّذُوا بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ﴾ [آل عمران: ١١٨]؛ أي: مختصاً بكم يستبطن أموركم»^(٢).

والباطني هو: الداخلي، والخاص، والخفي.

وعليه، فمعاني الباطن في اللغة تدور حول: الأمر المخفي، والداخل، وذو الخصوصية، ونحو ذلك.

٢ - الباطنية في الاصطلاح:

«الباطنية» مصطلح ذو دلالة واسعة، تندرج تحته فرق وطوائف ومذاهب مختلفة، تجمع بينها صفات مشتركة ذات تعلق بمصطلح «الباطن»، ولأهل الاصطلاح في الباطن عدة أقوال:

ف قيل: هو علم السرائر والخفيات.

وقيل: هو المحتجب عن أبصار الخلائق وأوهامهم.

وقيل: هو العلم بكل ما بطن.

أما «الباطني» فقد قيل إنه:

من يكتُم اعتقاده، فلا يظهره إلا لمن يثق به.

أو هو المخصص بمعرفة أسرار الأشياء وخواصها.

أو هو الذي يحكم بأن لكل ظاهر باطناً، ولكل تنزيل تأويلاً^(٣).

وعند تأمل هذه الأقوال نجد أنه ليس بينها تعارض أو تضاد، بل إن الاتجاهات الباطنية - بالجملة - تجمع بين تلك الأقوال كلها، بحيث يُمثل كل

(١) القاموس المحيط ص ١١٨٠ - ١١٨١: الفيروز آبادي.

(٢) بصائر ذوي التمييز: الفيروز آبادي ٢/ ٢٥٤.

(٣) انظر: المعجم الفلسفي: جميل صليبا ١/ ١٩٥ - ١٩٦، والفرق بين الفرق: البغدادي ص ٢٦٩، وفصائح الباطنية: الغزالي ص ١١، والملل والنحل: الشهرستاني ١/ ١٩٢.

قول من الأقوال السابقة جانباً من جوانبها، ويبرز بعض سماتها. غير أن عدداً من العلماء والباحثين في المجتمعات الإسلامية يخصصون الاتجاهات «الباطنية» بالمعنى الأخير، فيرون أنها تلك التيارات التي تشترك في تأويلها النص الظاهر بالمعنى الباطن^(١). قال الغزالي في كتابه الذي انبرى فيه لكشف مذهبهم: «إن الباطنية إنما لُقِّبوا بها لدعواهم أن لظواهر القرآن والأخبار بواطن تجري في الظواهر مجرى اللب من القشر، وأنها بصورها توهم عند الجهال الأغبياء صوراً جلية، وهي عند العقلاء والأذكياء رموز وإشارات إلى حقائق معينة»^(٢).

إن الطوائف التي تعتقد بالمعاني الباطنية للنصوص لا تتفق - بالضرورة - في الحكم على ظاهرها، فمنهم صنف يرى أن الظاهر مُراد، ولكن له باطن لا يناقضه، وهؤلاء لا يندرجون تحت مسمى «الباطنية» بالمعنى الاصطلاحي الذي تعارف عليه العلماء، وإن كان اللفظ ينطبق عليهم من حيث اللغة. والصنف الآخر - وهم الذين اشتهر عليهم هذا الإطلاق - يعتقدون أن للنصوص معاني باطنة تخالف ظاهرها، وأن ظاهر النص لا يفيد معنى صحيحاً.

قال شيخ الإسلام: «وحقيقة الأمر أن اسم الباطنية قد يقال في كلام الناس على صنفين:

أحدهما: من يقول إن للكتاب والسنة باطناً يخالف ظاهرهما، فهؤلاء هم المشهورون عند الناس باسم الباطنية.

وأما القسم الثاني: فالذين يتكلمون في الأمور الباطنية من الأعمال والعلوم، لكن مع قولهم إنها تتوافق مع الظاهر، ومع اتفاقهم على أن من ادّعى باطناً يناقض الظاهر فهو منافق زنديق، فهؤلاء هم المشهورون بالتصوف عند الأمة»^(٣).

ثم إن هناك معنى آخر لـ «الباطن» والعلوم الباطنية ليس هو المراد في هذا السياق، ولا تعلق له بالفكر الباطني المقصود في هذا البحث، وإن كان قد

(١) انظر: الفرق بين الفرق ص ١٩٢: البغدادي، والملل والنحل ص ٢٠١: الشهرستاني، ومذاهب الإسلاميين ص ٧٥١: بدوي، وبيان تلبس الجهمية: ابن تيمية ١٦٧/٢.

(٢) فضائح الباطنية: أبو حامد الغزالي ص ١١.

(٣) بيان تلبس الجهمية: ابن تيمية ١٦٧/٢ - ١٦٩.

يلتبس به عند النظر في عبارات بعض الصوفية المتقدمين حول ما يسمونه «علم الباطن»، فقد يُظن أنه علم مخالف للظاهر، والواقع أنهم إنما قصدوا به الأعمال القلبية الباطنة في مقابل أعمال الجوارح الظاهرة من دون تناقض بينهما.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «ولكن هذا اللفظ - أي: علم الباطن - فيه إجمال وإيهام، فالصوفية العارفون الذين لهم في الأمة لسان صدق إذا قالوا: علم الباطن، وعلوم الباطن، ونحو ذلك، فهم لا يريدون بذلك ما يناقض الظاهر، بل هم متفقون على أن من ادّعى باطناً من الحقيقة يناقض ظاهر الشريعة فهو زنديق، وإنما يقصدون بذلك: عمل باطن الإنسان - الذي هو قلبه - بالأعمال الباطنة، كالمعرفة، والمحبة، والصبر، والشكر، والتوكل، والرضا، ونحو ذلك»^(١).

فادعاء أن للنصوص معاني وأسراراً لا تتفق مع ظاهرها - بل قد تناقضه - هو القاسم المشترك الذي اعتبره عدد من الباحثين العلامة الفارقة للفكر الباطني، ولذا فإن مفهوم «الباطنية» يضم عدداً من الفرق التي تنتمي إلى أديان وفلسفات متباينة لا تضمها عقيدة موحدة^(٢). فليست «الباطنية» اسماً لفرقة أو طائفة محددة، وإنما هو اصطلاح يطلق على توجهات فكرية تخترق المنظومة العقدية لما يسمى بـ«الأديان التقليدية».

وهذا المعنى - أقصد التأويل الباطني - هو المعنى المتبادر إلى ذهن الباحث في الفرق الإسلامية، وفي الفكر الرافضي^(٣) المغالي^(٤)، فإن الاتجاهات

(١) بيان تليس الجهمية: ابن تيمية ١١٣/٢.

(٢) انظر: العقائد الباطنية: طعيمة ص ٣٧ - ٤٢.

(٣) الرافضة: من فرق الشيعة تلقب بالإمامية، سموا بالرافضة لرفضهم إمامة أبي بكر وعمر، وقيل: لرفضهم الدين، وقيل: لرفضهم زيد بن علي لترحمه على الشيخين. يجمعون على أن النبي ﷺ نص على استخلاف علي عليه السلام، واعتقدوا عصمته. يضللون - أو يكفرون - أكثر الصحابة رضي الله عنهم لتوليهم الشيخين. أبطلوا الاجتهاد في الأحكام ويقولون بالغيبة، والرجعة، والبداء ويعملون بالتقية، قال عنهم شيخ الإسلام ابن تيمية «منهاج السنة» ١/ ٥٩: «اتفق أهل العلم بالنقل والرواية والإسناد على أنّ الرافضة أكذب الطوائف».

انظر: التنبيه والرد: المطلي: ١٨، والملل والنحل: الشهرستاني ١/ ١٦٦، والفرق بين الفرق: البغدادي ص ٢٢، ومقالات الإسلاميين: الأشعري ١/ ٣٣ - ٣٤.

(٤) غلاة الرافضة: فرق من الروافض أجمع العلماء على تكفيرهم، يتأولون النصوص =

الباطنية لما ظهرت عند بعض الفرق الإسلامية أتت بآراء غريبة على النسق الإسلامي - بل لم يكن لها جذور في المجتمع العربي الذي نشأت فيه الشريعة. ولم يكن لهذا الفكر الدخيل الغامض اسم يجمع شتات أفكاره في الثقافة العربية الإسلامية، فسمي بأبرز صفة له في صورته «المحلية» وهي التأويل الباطني.

ولذلك فإن تعريف «الباطنية» بأنها دين من يقول بأن لكل ظاهر باطناً، ولكل تنزيل تأويلاً، هو تعريف لها بأحد أوصافها، أو تعريف لبعض صورها، حيث إن الاتجاهات الباطنية التي ظهرت في العالم الإسلامي - جميعها - تتصف بهذه الصفة، وإن كان في حصرها على هذا المفهوم إغفال لجوانب جوهرية في الفكر الباطني وبتر له من أصوله وصوره الشرقية والغربية، فإن مفهوم «الباطنية» في تلك الثقافات لا يعبر - بالضرورة - عن مجرد تأويل النص، وإن كان قد يتضمنه، فهو يحمل معنى أوسع، وتميزه عقائد أكثر بروزاً من قضية التأويل، وتعطيل النصوص ذات القدسية، ترجع جذورها إلى الفلسفات الشرقية، والوثنيات الأوروبية القديمة.

ثانياً: مفهوم «الباطنية» في «العصر الجديد»:

إن المقصود في هذا البحث - عند الحديث عن الفكر الباطني - ليس ما سبق ذكره من التيارات التي تعتمد على التأويل في تعاملها مع النصوص المقدسة فحسب، وإنما المقصود بـ«الباطنية» هو ذلك المفهوم الموافق للمصطلح اللاتيني: (Mysticism)^(١). فلو تأملنا هذا المصطلح لوجدنا أن التأويل الباطني ليس بالضرورة من سماته الأساسية، بل قد يظهر هذا الفكر عند من ليس لديه

= والشرائع، ويقولون بالتناسخ والحلول وإسقاط التكليف. منهم: النصيرية، والدروز، والإسماعيلية، والقرامطة، والخطابية، وغيرها.

انظر: الفرق بين الفرق: البغدادي ص ٢٥٣، ٢٨٤، ٣٣٥، الفصل في الملل والأهواء والنحل: ابن حزم ١٤٢/٤.

(١) قد يستخدم مصطلح «Mysticism» بدلاً منه، حيث يراد بهذين المصطلحين معنى واحد عند كثير من الباحثين، فكلاهما يعبر عن الطريق الموصل لتحصيل الألوهية، إلا أن بعضهم جعل بينهما فرقاً لطيفاً بحيث إن الأول يسعى للتوصل إلى «الإله» بطرق مباشرة سريعة دون الاهتمام بمراحل الوعي القبلية، بينما يركز الطريق الثاني على تلك المراحل ويجعلها أهدافاً مرحلية مقصودة.

نصوص قانونية، أو مقدسة ليقوم بتأويلها ابتداءً. أما التأويل الباطني فإنه يظهر عند التيارات التي تنشأ في ظل ديانات قائمة، أو مذاهب فكرية مُقنَّنة، حيث تصطدم ظواهر النصوص مع ما يحمله هؤلاء من فكر، ولئلا يوصف أصحاب ذلك الفكر المنحرف بالزندقة، أو الهرطقة، أو التحلل من المذهب - من قبل ذوي السلطة الفكرية، أو الدينية - فإنهم يلجؤون إلى نقض تلك النصوص بدعوى الباطن، دون الحاجة إلى رفضها صراحة.

فالمقصود: أن التأويل الباطني ليس هو الفصيل في تمييز الاتجاهات الباطنية التي لا يحدها مكان، أو فترة زمانية، وإنما هو وصف يظهر عند الحاجة إليه. بقي أن يقال: إذن كيف يمكن تحديد مفهوم الفكر الباطني الذي ظهر في صور متنوعة عبر فلسفات الشرق والغرب، والذي تجلَّى أخيراً في حركة «العصر الجديد»؟

لقد أشكل هذا التحديد على كثير من الباحثين في الفكر الباطني نظراً لما يكتنف التيارات «الباطنية» من غموض وسرية، ولأنها ليست ذات طابع ثابت، فقد تتبنى عقائد وأفكاراً متضاربة في الظاهر، ولكن عند التحقيق يتبين أن ثمة عقيدة ضمنية مشتركة بين تلك التيارات المختلفة تعتبر القاسم المشترك الذي يجمع بينها، ويجعلها تصنف على أنها تيارات، أو مذاهب، أو حركات «باطنية». وإذا أردنا تقريب هذا المفهوم إلى الفكر الإسلامي فإنه يمكن مقارنته بالفكر الصوفي المغالي، لا بباطنية الروافض.

وبالتالي فإنه يمكن تحديد أبرز السمات التي تميز التيارات المنسوبة إلى الفكر «الباطني» بما يلي، وذكرها هنا على سبيل الإجمال، وسيأتي - بإذن الله - تفصيلها في الفصول التالية:

١ - الغنوص والعلوم الدنيوية^(١):

(١) العلم الدني: نسبة إلى قوله تعالى: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا ءَاتِيَهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَهُ مِنَ لَّدُنَّا عِلْمًا ۝٦٥﴾ [الكهف: ٦٥]، حيث اعتبره بعض أهل التصوف علماً خاصاً يحصل للمرء من دون الوحي ولا يتقيد به، كما يزعمون أنه حصل للخضر مع موسى عليه السلام، وهو معنى خاطئ صرح العلماء بكفر قائله، إذ إنه لا يسع أحداً الخروج عما أوحى إلى =

إن الصفة التي لا تكاد تتخلف عن التيارات التي يمكن تصنيفها ضمن الفكر «الباطني» في مفهومه الأشمل، هي: الاعتقاد بإمكانية تحصيل علوم خاصة من «المصدر»^(١) مباشرة عبر الخبرة أو التجربة من طريق الفيض. ومن ثم يكون هذا العلم أو «الإدراك» ذو خصوصية لا تكون إلا لخواص البشر، مع الاستغناء عن الوحي، وعدم الالتفات إلى عقل أو نقل. وهذا الاعتقاد - بلا شك - زندقة وإلحاد^(٢).

٢ - الإله المطلق:

يُصَوَّرُ «الإله» في الفكر الباطني على أنه مطلق متجاوز لا يحمل أية صفات، وليست له أسماء^(٣)، وهو «مصدر» تولد منه الوجود الأول الذي هو علة الموجودات من بعده^(٤)، كالعقائد الغنوصية في الديانات المختلفة.

٣ - وحدة الوجود:

ترتبط العقيدة الباطنية بالوجود - أو العالم - باعتقاد معتنقيها في «الإله»، فالإله وجود مطلق تولد - أو «صدر» - منه الوجود الأول عن طريق الفيض، ثم مر ذلك الوجود بتحويلات، وتغيرات، وامتزاج، واختلاط، إلى أن ظهرت أفراد العالم المرئي اليوم، فالموجودات كلها صور مختلفة لموجود واحد، فالباطنية «يقولون إن الوجود واحد، وجود المخلوق هو وجود الخالق»^(٥). هذا هو المبدأ

= محمد ﷺ بعد نبوته. أما ما قد يرد في مؤلفات بعض العلماء إثباتاً لهذا العلم، وأنه ثمرة التعبد والاستقامة والمتابعة - والذي قد يسمى إلهاماً - فليس هو المقصود هنا. وقد وضع ابن القيم رُكْنَهُ الفرق بين هذا وذاك عندما قسم العلم اللدني إلى نوعين: لدني رحمانى، ولدني شيطاني بطنائى، وقال: «والمحك: هو الوحي. ولا وحي بعد رسول الله ﷺ». «مدارج السالكين» ٤٤٦/٢.

- (١) يعبر بالمصدر، ويراد به مصدر العلم المطلق، سواء كان «الإله» أو أي وجود آخر.
- (٢) انظر: النبوات: ابن تيمية ص ٢٨٢، وشرح العقيدة الطحاوية: ابن أبي العز ٧٧٢/٢، والفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة: عبد الرحمن عبد الخالق ص ٤١٦، وحقيقة البدعة وأحكامها: سعيد الغامدي ٤٠٣/١ - ٤٠٤، وChildren of the New Age-Sutcliffe: 121.
- (٣) انظر: الملل والنحل: الشهرستاني ص ٢٠٣، والباطنية وموقف الإسلام منهم: أبو العلا ص ٢٨٦، ٢٩٠ - ٢٩٣، أبو العلا.
- (٤) انظر: أصول الإسماعيلية: السلومي ٥٣٤/٢.
- (٥) جامع الرسائل (المجموعة الأولى): ابن تيمية ص ١٠٤.

المشترك بين جل الاتجاهات الباطنية في شتى المذاهب والملل، على اختلاف بينهم في التعبير والتفصيل، فالقول بوحدة الوجود - وما يلحق به من لوازم - قد يعد أساس الفكر الباطني.

٤ - التأويل الباطني:

وهو - كما سبقت الإشارة - ما يتم اللجوء إليه عند وجود النصوص المتعارضة مع المعتقدات الباطنية، وقد لا يكون من سمات الفكر الباطني عند عدم وجود الحاجة. وهذا التأويل لم يقتصر «على الكتب المقدسة، بل امتد إلى النصوص القانونية، وإلى الآثار الأدبية حين تصبح ذات سلطة»^(١). كما أن التأويل الباطني يشمل الأوامر، والنواهي، والتكاليف المتعلقة بالأديان والشرائع^(٢).

٥ - التعاليم الاستسراكية:

تبنى كثير من الحركات الباطنية أساليب سرية في نشر معتقداتها، بل قد تخفى تلك المعتقدات على ذات الأتباع حتى يرتقي أحدهم إلى رتبة عالية، أو يبلغ مرحلة متقدمة من العمر^(٣). ويكثر الاحتفاظ بسرية التعاليم والمعتقدات في المجتمعات التي لا تقبلها، وتحكم على معتنقيها بالكفر.

٦ - الخلاص:

مما تتميز به كثير من التيارات الباطنية نظرة أتباعها إلى حقيقة الخلاص، والوسائل المتبعة في تحقيقه، فلا يعتبر الموت نهاية للحياة، ولا توجد مرحلة جزائية بعده تمثل في الجنة والنار، والوجود البشري في هذه الدنيا - عند هؤلاء - ليس مرحلة منقطعة تنتهي بحياة في الآخرة. بل إن «الخلاص» يتحقق من خلال «العودة» إلى طبيعة الإنسان الإلهية، أو الاتحاد بـ«الإله»، ومن لا يدرك هذه «الحقائق» يظل محبوساً في دوامة الحياة الدنيا. ولذلك فإن كثيراً منهم يقول

(١) مذاهب الإسلاميين: عبد الرحمن بدوي ص ٧٥٤، وانظر: الباطنية: صابر طعيمة ص ٢٠ - ٣٢.

(٢) انظر: الرسالة التدمرية: ابن تيمية ص ٤٨.

(٣) انظر: فضائح الباطنية: الغزالي ص ٢٧، والفتاوى الكبرى: ابن تيمية ٣/ ٥٠١، ومجموع

الفتاوى: ابن تيمية ١٣/ ٢٣٦.

بالتناسخ^(١).

٧ - نشر المعتقدات:

تعتمد الحركات الباطنية - بالجملة - على الطرق الاستسرارية، والتكتم، والغموض في نشر معتقداتها، فلا تصرح بمعتقداتها المنحرفة بشكل واضح، ولا يمكن للتابع - أو السالك - الاطلاع على خفايا المذهب إلا بعد مروره بمراحل معينة يحددها رواد كل مذهب.

وقد لخص الغزالي الخطوات التي تتبعها الجماعات الباطنية في نشر معتقداتهم والدعوة إلى مذهبهم في تسع مراتب. هذه المراتب، وإن لم تكن متطابقة عند جميع الحركات أو التيارات الباطنية، إلا أنها تمثل نموذجاً متكرراً لا يختلف كثيراً في الأفكار الرئيسة. وهي كالتالي^(٢):

١ - الزرق والتفرس: ويراد به تمييز من يمكنه قبول الدعوة، ويسهل استدراجه، وإدراك الوسيلة المناسبة للتأثير عليه.

٢ - التأنيس: وهي تزيين مذهب المدعو في نظر نفسه، بحيث يظن أن الداعي موافق له في معتقده.

٣ - التشكيك: فبعد أن يأنس المدعو للداعية الباطني يقوم الأخير بتشكيكه وزلزلة اعتقاده، فيشككه في أحكام شرعه، ويوهمه أن لها معاني سرية أكثر عمقاً، ويشوق المدعو لمعرفة ما.

٤ - التعليق: أي تعليق المدعو تمهيداً لربطه بالجماعة، فبعد أن يتمكن الشك من قلبه، ويتطلع إلى معرفة الأسرار المخفية، يُعرض عنه الداعي ليزداد تعلقاً واشتياقاً. فإن حصل منه ذلك أمر بتطبيق الطقوس التي لا ينكرها، وأخذت عليه موثيق التكتم.

(١) انظر: فضائح الباطنية: الغزالي ص ٤٩، والفرق بين الفرق: البغدادي ص ٢٨٥، و Perspectives on the New Age-Lewis & Melton: 31.

(٢) انظر: فضائح الباطنية: الغزالي ص ٢١ - ٣٢، وقواعد عقائد آل محمد: الديلمي ص ٣٨، وعقائد الثلاث وسبعين فرقة: اليميني ٥٠٣/٢ - ٥١١، والفرق بين الفرق: البغدادي ص ٢٦٣ - ٢٧٢.

- ٥ - الربط: وهنا يربط المدعو بالآيمان المغلظة والعهود المؤكدة التي لا يجسر على مخالفتها.
- ٦ - التدليس: بعد أن يأخذ الداعي الموائيق من المدعو، يبدأ بإفشاء شيء من الأسرار بالتدرج، بحيث لا يظهر تصادمها مع معتقده الأصلي.
- ٧ - التلبيس: وذلك بأن يعرض مقدمات يراعي فيها حال المدعو، فإذا ترسخت المقدمات استدركه منها إلى نتائج باطلة.
- ٨ - الخلع: وهو مختص بالعمل، بحيث يطمئن المدعو إلى إسقاط الأعمال البدنية والتكاليف الظاهرة.
- ٩ - السلخ: وهو مختص بالاعتقاد والانسلاخ التام من الإيمان. وهكذا يتضح التدرج التي تمر به الدعوات الباطنية، حيث تبدأ بالتسليم، ثم طرح الشبه والتشكيك، ومن ثم إيقاع المدعو في فخ التأويل الباطني، والخلع، والسلخ، والتحلل من ربقة الدين.
- ولما كانت هذه الدعوات مخالفة لاعتقادات عموم الأمم، أخذت طابع السرية والكتمان، أو الأساليب الإنشائية المشبعة بالرمزية والغموض، وهذا أسلوب باطني متجدد، لا يزال يمارس حتى اليوم بأشكال وصور متنوعة ومتغيرة.
- وهنا تأتي لحركة «العصر الجديد» التي تعتبر من أبرز الحركات المعاصرة التي تتبنى الفكر الباطني^(١)، فهي تروج للعقائد الباطنية ذاتها التي ورثتها - بلا شك - من التيارات الباطنية في الغرب، والتي بدورها تأثرت بالفلسفات الشرقية، والمعتقدات الغنوصية. وفي الفصول التالية عرض لأبرز تلك المعتقدات.

(١) انظر: Children of the New Age-Sutcliffe: 26, and Perspectives on the New Age-Lewis & Melton: 10.

الفصل الأول

النشأة الكونية

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: نشأة الكون في العقيدة الإسلامية.

المبحث الثاني: نظرة حركة «العصر الجديد» للنشأة الكونية.

المبحث الثالث: نقض معتقد حركة «العصر الجديد» في نشأة الكون.

المبحث الأول

نشأة الكون في العقيدة الإسلامية

لا شك أن السؤال عن مبدأ الخليقة، ومنشأ الكون من الأسئلة التي شغلت الفكر البشري منذ أزمنة قديمة، وتداولها الفلاسفة والمفكرون في أطر وسياقات متنوعة، إلا أن الإجابة عن أسئلة الحياة الكبرى - كالسؤال عما أوجد الكون وصفاته؟ أو كيف نشأ الكون؟ ولماذا؟ - تُعد من المسائل الغيبية التي لا يمكن أن يتوصل إلى تفصيلها العقل البشري على وجه الاستقلال، والخوض فيها بمعزل عن مصادرها الصحيحة يوقع في ضلالات اعتقادية كبيرة. ولذلك جاءت الشرائع السماوية بالإجابات الشافية لاستشرافات الإنسان وتطلعاته، بالقدر الذي يحتاجه دون زيادة أو نقصان، فلا يحتاج المؤمن لإعمال فكره فيما لا يُحسن، وتطمئن نفسه بالمعرفة التي حصل عليها من خلال الوحي.

ولو تأملنا في ما جاء به الوحي حول قضية النشأة الكونية لعالمنا المشهود لوجدنا أنه يركز - بشكل رئيس - على أربع مسائل هي:

١ - وجود الرب السابق لكل وجود.

٢ - خلق السماوات والأرض.

٣ - خلق الإنسان.

٤ - الحكمة من إيجاد الخلق.

وباستعراض هذه المسائل، تتضح الرؤية الشرعية لتلك القضية الجوهرية في معتقد الإنسان، والتي تُشكّل قاعدة أساسية تُبنى عليها العديد من المعتقدات الأخرى.

المسألة الأولى: وجود الرب السابق لكل وجود

لقد طُرح السؤال الذي شغل جزءاً كبيراً من البشرية حول مبدأ الأمر وأصل الوجود على رسول الله ﷺ، فأجاب ﷺ جواباً مستلهماً من الوحي، شافياً لما يتطلع إليه الإنسان، كافياً لا إسهاب فيه في ما لا حاجة له بمعرفته.

في الصحيح عن عمران بن حصين رضي الله عنه، قال: قال أهل اليمن لرسول الله ﷺ: «جئناك لتنفقه في الدين، ولنسألك عن أول هذا الأمر»، فقال: «كان الله ولم يكن شيء قبله، وكان عرشه على الماء»^(١)، وفي رواية: «ولم يكن شيء غيره»^(٢).

فتقرر أنه لا وجود سابق لوجود الرب ﷻ، وكل ما سواه مسبوق بعدم، أوجده سبحانه بخلقه إياه. قال ابن حجر رحمه الله: «وفيه دلالة على أنه لم يكن شيء غيره، لا الماء، ولا العرش، ولا غيرهما؛ لأن كل ذلك غير الله تعالى. ويكون قوله: «وكان عرشه على الماء» معناه: أنه خلق الماء سابقاً ثم خلق العرش على الماء... وقد جاء في قصة نافع بن زيد الحميري^(٣) بلفظ: «كان عرشه على الماء، ثم خلق القلم، فقال: اكتب ما هو كائن، ثم خلق السماوات والأرض وما فيهن» فصرح بترتيب المخلوقات بعد الماء والعرش^(٤).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه ١٢٤/٩، كتاب: التوحيد، باب: «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ»، برقم (٧٤١٨).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ١٠٥/٤، كتاب: بدء الخلق، باب: ما جاء في قول الله تعالى: «وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ»، برقم (٣١٩١).

(٣) نافع بن زيد الحميري: ذكره ابن شاهين في الصحابة. قدم وافداً على النبي ﷺ في نفر من حمير فقالوا: أتيناك لتنفقه في الدين.

انظر: أسد الغابة: ابن الأثير ٢٨٦/٥، برقم (٥١٧٩)، والإصابة: ابن حجر ٣٢٠/٦، برقم (٨٦٧٤).

(٤) فتح الباري: ابن حجر ٢٨٩/٦.

وبذلك يُعلم أن الله ﷻ كان قبل كل شيء، لا يسبق وجوده وجود غيره، ولا عدم، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد، قائم بذاته غني عن غيره، وكل خلقه مفتقر إليه. قال رسول الله ﷺ مخاطباً ربه في صلاة الليل ومقرراً هذه الحقيقة الواضحة: «اللَّهُمَّ أَنْتَ الْأَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيْءٌ»^(١)، فلا يسع المؤمن مع هذه النصوص الصحيحة اعتقاد سوى ذلك، إذ لا مجال لمعارضتها شرعاً، كما أن العقل الصريح يقف إلى جانب تلك النصوص مؤيداً ومسانداً.

إن تسلسل المؤثرين ممتنع عند كافة العقلاء^(٢)، ومع ذلك فقد حذر النبي ﷺ أمته مما قد يقع في نفوسهم من الوسواس حول تسلسل الفاعل، ففي الصحيحين عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «يَأْتِي الشَّيْطَانُ أَحَدَكُمْ، فيقول: من خلق كذا؟ من خلق كذا؟ حتى يقول: من خلق ربك؟ فإذا بلغه فليستعذ بالله وليتته»^(٣). وفي رواية: «فمن وجد من ذلك شيئاً، فليقل: آمَنْتُ بِاللَّهِ»^(٤).

فالاستعاذة من الشيطان الرجيم هي السبيل الذي أرشد إليه الشارع الحكيم للتخلص من تلك الوسواس، قال تعالى: ﴿وَلَمَّا يَزْعُغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [فصلت: ٣٦]. فالوسوسة لا تتجاوز كونها حيلة شيطانية ضعيفة، إن دلت على شيء فإنها تدل على عجز الشيطان عما هو أعظم، وقد قال النبي ﷺ للرجل الذي اشتكى إليه شيئاً من هذه الوسواس: «الحمد لله الذي رد كيده إلى الوسوسة»^(٥).

المسألة الثانية: خلق السماوات والأرض

لقد تقرر في المسألة الأولى أن كل موجود سوى الله مسبوق بعدم، وإن لم

(١) أخرجه مسلم في صحيحه ٢٠٨٤/٤، كتاب: الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، برقم (٢٧١٣).

(٢) تسلسل المؤثرين: يراد به أن يكون للحادث فاعل وللفاعل فاعل وهكذا. انظر: درء المعارض: ابن تيمية ٢٥١/٩.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه ١٢٣/٤، كتاب: بدء الخلق، باب: صفة إبليس وجنوده، برقم (٣٢٧٦)، ومسلم في صحيحه ١٢٠/١، كتاب: الإيمان، برقم (١٣٤).

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه ١١٩/١، كتاب: الإيمان، برقم (١٣٤).

(٥) أخرجه أبو داود في سننه ٣٢٩/٤، كتاب: الأدب، باب: ما ورد في الوسوسة، برقم (٥١١٢)، وصححه الألباني في صحيح أبي داود (٥١١٢).

يكن ذلك العدم سابقاً له مباشرة، فقد يوجد الله ﷻ الخلق من موجود سابق لا من العدم؛ كما خلق آدم ﷺ من تراب، وحواء من آدم، ولكن لا بد أن تنتهي تلك الموجودات المتسلسلة إلى عدم، فهذا العدم الأصلي هو المقصود بالعدم الذي يسبق كل وجود عدا وجود الرب ﷻ.

كما تبين من حديث عمران ﷺ أن أول المخلوقات في هذا العالم المشهود هي الماء ثم العرش ثم القلم. وليست السماوات والأرض وما فيهن سوى جزء من مخلوقات الله البديعة، خلقها الله على مراحل، مع قدرته ﷻ على خلقها دون ذلك. فخلق الله ﷻ الأرض أولاً لقوله ﷻ في سورة البقرة: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّيْنَهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ٢٩﴾ [البقرة: ٢٩]. وبعد أن خلق الله الأرض، استوى إلى السماء، لقوله تبارك وتعالى: [فصلت: ١١، ١٢]، قال الطبري رحمه الله: «ففرغ من خلقهن سبع سموات في يومين، وذلك يوم الخميس ويوم الجمعة»^(١) ﴿وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾ [فصلت: ١٢]؛ أي: ألقى في كل سماء ما أراه من الخلق^(٢). ثم زينها بالكواكب المنيرة المشرقة على الأرض، كما في قوله: ﴿وَزَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصْبِيحٍ وَحِفْظٍ﴾ [فصلت: ١٢].

وبعد خلق الأرض والسماوات عاد الرب ﷻ فدحا الأرض وبسطها^(٣)، ثم أخرج منها الماء والمرعى، وخلق الجبال وجميع ما فيها في يومين، فذلك قوله تعالى: ﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا ٣٠﴾ أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا ٣١﴾ [النازعات: ٣٠، ٣١]، وقوله: ﴿قُلْ أَنتُمْ لَكُمْ تُكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ٣٠﴾ [فصلت: ٩]. ثم إنه ﷻ أتم خلق الأرض من إرساء الجبال وما سواها من الخلق في يومين آخرين، فكان تمام خلقها في أربعة أيام، وهو معنى قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلنَّاسِ لَيْنًا ١٠﴾ [فصلت: ١٠]. فقد مر خلق الأرض بمرحلتين: المرحلة الأولى التي سبقت خلق السماوات، والمرحلة الثانية بعد أن خلق الله السماوات^(٤).

(١) جامع البيان: الطبري ٤٤٠/٢١.

(٢) انظر: جامع البيان: الطبري ٤٤١/٢١، ومعالم التنزيل: البغوي ١٢٧/٤.

(٣) انظر: جامع البيان: الطبري ٢٠٨/٢٤، وتفسير القرآن العظيم: ابن كثير ٢١٣/١، والجامع لأحكام القرآن: القرطبي ١٢/٤.

(٤) أما الحديث الذي أخرجه مسلم في صحيحه ٢١٤٩/٤، كتاب: صفة القيامة والجنة =

ثم إنه تبارك وتعالى لما فرغ من خلق السماوات والأرض وما بينهما لم يمسه ﷻ تعب ولا إعياء جراء ذلك، فكله عليه هين، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾ (ق: ٣٨)، قال ابن سعدي: «وهذا إخبار منه تعالى عن قدرته العظيمة، ومشيتته النافذة، التي أوجد بها أعظم المخلوقات، السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام، أولها يوم الأحد، وآخرها يوم الجمعة، من غير تعب، ولا نصب، ولا لغوب، ولا إعياء».

المسألة الثالثة: خلق الإنسان

لقد كان خلق الإنسان متأخراً عن خلق السماوات والأرض والملائكة والجان، ولما أراد الله أن يخلق آدم ﷺ أخبر الملائكة بذلك، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٣٠). ثم أخبرهم ﷻ عن صفة خلق آدم ﷺ وما يجب عليهم تجاهه، فقال: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي خَلِيقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ﴾ (٧١) ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (٧٢) [ص: ٧١، ٧٢].

فالإنسان الأول خلق من تراب، كما قال تعالى في سورة آل عمران: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (٥٩) [آل عمران: ٥٩]، وفي غير آية من القرآن. ثم مزجت التربة بالماء فكانت طيناً، وفي

= والنار، برقم (٢٧٨٩)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: أخذ رسول الله ﷺ بيدي فقال: «خلق الله ﷻ التربة يوم السبت، وخلق فيها الجبال يوم الأحد، وخلق الشجر يوم الاثنين، وخلق المكروه يوم الثلاثاء، وخلق النور يوم الأربعاء، وبث فيه الدواب يوم الخميس، وخلق آدم ﷺ بعد العصر من يوم الجمعة في آخر الخلق في آخر ساعة من ساعات الجمعة. فيما بين العصر إلى الليل». فقد قال عنه ابن كثير «تفسير القرآن العظيم» ٢١٥/١: «وهذا الحديث من غرائب صحيح مسلم، وقد تكلم عليه علي بن المديني، والبخاري، وغير واحد من الحفاظ، وجعلوه من كلام كعب، وأن أبا هريرة إنما سمعه من كلام كعب الأحبار، وإنما اشتبه على بعض الرواة فجعلوه مرفوعاً»، وقال شيخ الإسلام «دقائق التفسير» ٥٧/٢: «هذا الحديث قد بين أئمة الحديث كبحي بن معين، وعبد الرحمن بن مهدي، والبخاري، وغيرهم أنه غلط وأنه ليس في كلام النبي ﷺ بل صرح البخاري في تاريخه الكبير أنه من كلام كعب الأحبار». فيترجح أنه من أقوال اليهود. والله أعلم. انظر: التاريخ الكبير للبخاري ٤١٣/١. ..

ذلك يقول الرب تبارك وتعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ﴾ [الأنعام: ٢]. ووصف الطين بأنه لازب في قوله: ﴿إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَّازِبٍ﴾ [الصفات: ١١]، واللازب هو اللازق اللزج^(١). ثم صار الطين اللازب أسوداً منتناً، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَلٍ مِنْ حَمَلٍ مَّسْنُونٍ﴾ [الحجر: ٢٦]، فالحمأ هو الطين الأسود^(٢)، والمسنون هو المتغير المتن^(٣)، أما الصلصال فهو الطين المخلوط بالرمل، فإذا طبخ في النار فهو الفخار^(٤). وذلك قوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَلٍ كَالْفَخَّارِ﴾ [الرحمن: ١٤]، ولذلك لما وصف الله خلق آدم عليه السلام في القرآن وصفه في كل مرة بأحد الأطوار التي مرَّ بها في خلقه.

قال ابن القيم رحمه الله: «لما اقتضى كمال الرب تعالى، وقدرته التامة، وعلمه المحيط، ومشيبته النافذة، وحكمته البالغة، تنوع خلقه من المواد المتباينة، وإنشاءهم من الصور المختلفة، والتباين العظيم بينهم في المواد، والصور، والصفات، والهيئات، والأشكال، والطبائع، والقوى، اقتضت حكمته أن أخذ من الأرض قبضة من التراب، ثم ألقى عليها الماء، فصارت مثل الحمأ المسنون، ثم أرسل عليها الريح، فجففها حتى صارت صلصالاً كالفخار، ثم قدر لها الأعضاء، والمنافذ، والأوصال، والرطوبات، وصورها فأبدع في تصويرها، وأظهرها في أحسن الأشكال، وفصلها أحسن تفصيل مع اتصال أجزائها، وهياً كل جزء منها لما يراد منه، وقدره لما خلق له عن أبلغ الوجوه، ففصلها في توصيلها، وأبدع في تصويرها وتشكيلها»^(٥).

ثم إنه عليه السلام خلق حواء من ضلع آدم عليه السلام، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [النساء: ١]، وفي الحديث قوله عليه السلام: «استوصوا بالنساء، فإن المرأة خلقت من ضلع»^(٦). فهي خلقت من مادة آدم ولم تخلق من الطين مباشرة.

(١) انظر: لسان العرب: ابن منظور ٧٣٨/١، ومختار الصحاح: الرازي ص ٢٨١.

(٢) انظر: مختار الصحاح: الرازي ص ٨٠، ولسان العرب: ابن منظور ٦١/١.

(٣) انظر: مختار الصحاح ص ١٥٦، ولسان العرب ٢٢٧/١٣.

(٤) انظر: مختار الصحاح: ١٧٨، ولسان العرب ٣٨٢/١١.

(٥) التبيان في أقسام القرآن: ابن القيم ص ٣٢٥.

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه ١٣٣/٤، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: خلق آدم =

أما بنو آدم فخلقهم من مجموع ماء الرجل والمرأة وبذلك يتكاثرون، قال تبارك وتعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٤]، وفي الآية الأخرى: ﴿ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُمُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ﴾ [السجدة: ٨].

المسألة الرابعة: الحكمة من إيجاد الخلق

لقد خلق الله السماء والأرض وما بينهما عن علم، وإرادة، وحكمة، ولم يكن شيء من ذلك - بلا شك - حدثاً عشوائياً خارجاً عن المشيئة الإلهية. يقول الرب ﷻ: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَعِينًا﴾ [٢٨] مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٩﴾ [الدخان: ٣٨، ٣٩]، قال البغوي: «يعني: للحق، وهو الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية»^(١). وفي الآية الأخرى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَعِينًا﴾ [١٦] لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لَآتَخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ ﴿١٧﴾ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا نَصِفُونَ ﴿١٨﴾ [الأنبياء: ١٦ - ١٨]. وفي قوله تبارك وتعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمِتُونَ﴾ [١٥] ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ تُبْعَثُونَ ﴿١٦﴾ [المؤمنون: ١١٥، ١١٦].

ويبين القرطبي الحكمة من خلق السماوات والأرض قائلاً إن ذلك: «للتنبية على أن لها خالقاً قادراً يجب امتثال أمره، وأنه يجازي المسيء والمحسن؛ أي: ما خلقنا السماء والأرض ليظلم بعض الناس بعضاً، ويكفر بعضهم، ويخالف بعضهم ما أمر به، ثم يموتوا ولا يجازوا، ولا يؤمروا في الدنيا بحسن، ولا ينهوا عن قبيح. وهذا اللعب المنفي عن الحكيم ضده الحكمة»^(٢).

قال ابن القيم: «والحق الذي خلقت به السماوات والأرض ولأجله هو: التوحيد وحقوقه من الأمر والنهي، والثواب والعقاب، والشرع والقدر، والخلق. والثواب والعقاب قائم بالعدل، والتوحيد صادر عنهما، وهذا هو الصراط

= صلوات الله عليه وذريته، برقم (٣٣٣١)، ومسلم في صحيحه ١٠٩١/٢، كتاب: الرضا، برقم (١٤٦٨).

(١) معالم التنزيل: البغوي ١٨١/٤.

(٢) الجامع لأحكام القرآن: القرطبي ٢٧٦/١١، وانظر: تيسير الكريم الرحمن: ابن سعدي ص ٥٢٠.

المستقيم الذي عليه الرب ﷻ^(١).

فالسماوات والأرض خلقت لنفع العباد، وجعلها الله ﷻ دلالة على قدره وعظمته، وأمر بالتفكر والتدبر في تلك المخلوقات البديعة، فقال ﷻ: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَآخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ۚ﴾ (١٩٠) الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَنَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١٩١﴾ [آل عمران: ١٩٠، ١٩١].

أما الإنس والجن فقد خلقهم الله للعبادة وعمارة الأرض، قال جل من قائل: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (٥٦) مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطِيعُونِ ﴿٥٧﴾ [الذاريات: ٥٦، ٥٧]، فهم عباد الله مفتقرون إليه، لا غنى لهم عنه، وهو عنهم غني، وقد خاطبهم ﷻ قائلاً: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (١٥) [فاطر: ١٥].

إن الحديث عن نشأة الكون في النصوص الشرعية ظاهر الدلالة واضح القصد، يقرر حقائق جلية، سهلة الفهم، متوافقة مع الفطر، فالرب ﷻ هو الأول الذي ليس قبله شيء، خلق الكون من العدم بإرادة ومشئته، ولحكمة يعلمها ﷻ، وأوضح للبشرية صفة خلق السماوات والأرض، والمراحل التي مر بها هذا الخلق، ثم بين صنعه للإنسان الأول ومادة خلقه. كل ذلك لحكم متعددة أوردها ﷻ في كتابه العزيز. لم يكن شيء من ذلك مصادفة ولا اتفاقاً، ولم يكن لهواً ولا لعباً، ليس على الإنسان سوى الإيمان بذلك كله، والعمل على تحقيق غايته من الوجود.

ويتضح - عند تأمل ما ورد في الشرع حول نشأة الكون وبدء الخلق - أن كل ما أورده الشارع كان لذكره نفع ولسياقه هدف، وأما ما أغفله من تفاصيل وتجاوز عنه فلا فائدة للإنسان من معرفته، ولا ينبغي عليه عمل، فلا ينبغي الخوض فيه بلا دليل، ولا القول على الله بغير علم. قال تعالى: ﴿مَا أَشْهَدُهُمْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلَقَ أَنْفُسَهُمْ وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَصَدًا﴾ (٥١) [الكهف: ٥١].

المبحث الثاني

النشأة الكونية عند حركة «العصر الجديد»

شغل الحديث عن نشأة الكون ومبدأ الوجود اهتمام كثير من الطوائف، وشكل لهم مصدر جذب، حيث يُبنى على هذا الاعتقاد عدد من المعتقدات الأخرى حول المصير، والغاية من الوجود، والنظرة إلى الإنسان والكون. وعند تأمل الآراء الوضعية المطروحة حول هذا الموضوع نجد أنها تنقسم إلى قسمين رئيسين:

١ - آراء خرافية مبنية على القصص والأساطير.

٢ - آراء «علمية»، مبنية على فحوص مجهرية، وتحليلات مخبرية.

كلا القسمين غير قابل للإثبات الحسي أو العقلي، وإن كان الأخير أقرب إلى الحقائق من سابقه، فهو يقدم شيئاً من البراهين المادية والمنطقية على بعض جوانب الخلق، بينما يغفل - في الغالب - الجانب الغيبي، ويترك كثيراً من الأسئلة بلا إجابة. أما الأساطير والخرافات الدينية فتقدم إجابات مضللة للتساؤلات الكبرى حول الوجود، وتبريرات ساذجة لإشكالات النشأة الكونية.

تُشكل قصة البداية عند الفريقين أهمية كبرى في بلورة نظرتهم حيال العالم والإنسان، سواء كانت تلك النظرة دينية أم إلحادية، فيرى كثير منهم أن قيمة تلك

«القصة» تكمن في إسهامها في فهم فلسفة الوجود. أما حركة «العصر الجديد» فقد كانت نظرتها لقضية النشأة الكونية مضطربة ومختلطة - كما هو الحال في كثير من تقارير أتباعها العقدية -، وقد برزت في تلك النظرة سمة من أبرز سمات الحركة، ألا وهي الجمع بين الخرافات الدينية والعلوم التجريبية والتلبس على المتلقي من خلال الخلط بينهما.

يمكن توضيح موقف حركة «العصر الجديد» من قضية نشأة الكون باستعراض أربع مسائل، تتبين من خلالها نظرتهم لهذه القضية وفلسفتهم فيها، وهي كالتالي:

١ - الكائن الأول عند حركة «العصر الجديد».

٢ - ولادة الكون عند حركة «العصر الجديد».

٣ - نشأة الإنسان عند حركة «العصر الجديد».

٤ - غاية الوجود عند حركة «العصر الجديد».

وفيما يلي إيضاح لهذه المسائل الجوهرية:

المسألة الأولى: الكائن الأول عند حركة «العصر الجديد»

تستمد حركة «العصر الجديد» جل معتقداتها حول «الكائن الأول» - أو: أول الموجودات - من نتاج الفكر الفلسفي بالشرق، ومن الديانات الشرقية، وفي الجملة من الجوانب الفلسفية للهندوسية، والبوذية، والطاوية. وهذا الكائن الأول قد يُعبر عنه بأسماء مختلفة، ويوصف بأوصاف متنوعة، ولكنها في الجوهر متفقة، ترجع إلى معنى يكاد يكون موحداً، يفضي في نهايته إلى إلغاء الخالق، أو القول بوحدة الوجود.

إن الكائن الأول في المعتقدات الشرقية هو وجود مطلق^(١) غير قابل للوصف، قد يعبر عنه بالبراهمان، أو الـ طاو^(٢)، وقد يسمى بالعدم، أو

(١) المطلق: هو ما يدل على واحد غير معين، وهو المتعري عن الصفة، والشرط، والاستثناء.

انظر: التعريفات ص ٢١٨: الجرجاني، والكلبيات ص ٨٤٨: أبو البقاء الكفوي.

(٢) فال براهمان عند الهندوس واحدة مطلقة لا وجود سواء، لا خالق ولا خليفة، كما أنه ليس فاعلاً، ولا مفعولاً، ولا فعلاً، ولا يختلف الـ طاو عن ذلك كثيراً، إلا أن لانبثاق الكون منه تفصيلاً أكثر عند الطاوية.

الفوضى، أو الوعي، وفي بعض الحالات يوصف بأنه «إله». ولكن هذا الوجود ليس مفارقاً للكون الذي «صدر» عنه، بل إن الكون جزء منه، أو صورة له.

يعبر رواد حركة «العصر الجديد» عن هذا المعنى بأساليب متنوعة، ولكنها تصل في نهايتها إلى نتيجة موحدة، هي: أن الموجد ليس مبانئاً للوجود، وليس منفرداً بالأولية عن غيره.

يقول إكهارت تولي مبيناً معتقده في أول الموجودات: «قبل أن يوجد الكون، وقبل الانفجار الأكبر»^(١) - إن أحببت -، لم يكن ثمة فضاء فارغ ينتظر الامتلاء. بل لم يكن هناك فضاء، ولم يكن هناك شيء. لم يكن هناك سوى الواحد غير المتجلي. وعندما أصبح الواحد عشرة آلاف شيء^(٢) ظهر الفضاء فجأة ومكن الكثرة من الوجود. فهل خلقه الإله ليستوعب العالم؟ بالطبع لا. الفضاء لا شيء فهو لم يُخلق أبداً»^(٣).

ثم يتحدث عن هذا الوجود غير المتجسد فيقول: «الوعي لم يزل واعياً، إنه الأبدى غير المتجلي. بينما العالم يتدرج في الوعي. الوعي - نفسه - لا يقيد الزمان، ولذلك فهو لا يخضع للتطور. لم يولد ولا يموت. وعندما يتحول الوعي إلى العالم المادي، يظهر وكأنه خاضع للزمن والتطور»^(٤).

فالوجود السابق لكل وجود - عند تولي - هو: الواحد غير المتجلي، وهو عبارة عن عدم مشبع بالاحتمالات، سماه «الوعي»، أو بتعبير أقرب لذهنية الدارس العربي: «العقل». وهي معان مطلقة ليس لها وجود حقيقي في الخارج.

وفي (الكتاب الأبيض) وصف للوجود الأول، نصه: «في البدء كان الكل

= انظر: كتاب الناو: هادي العلوي ص ١١ - ٢٦، و Hinduism-Cybelle Shattuck: 28, and The Tao Te Ching-Ellen M. Chen: 51.

(١) يأتي تفصيله في المسألة التالية.

(٢) هذا اصطلاح يستخدمه الصينيون للتعبير عن عدد غير محدود من الأشياء، حيث إن الآلاف - وأحياناً العشرة آلاف - هي غاية الأعداد الصينية، وهو أكبر عدد عند الصينيين ويطلق على ما هو أعلى منه.

(٣) The Power of Now-Ekharth Tolle: 140.

(٤) A New Earth-Ekharth Tolle: 291.

فراغاً غير محدود من الفكر، ولولا أن الإله تفكر في ذاته، والتفت إلى نفسه، ل بقي بلا شكل إلى الأبد... ولكنه تفكر في ذاته إلى العظمة»^(١).

وتصف جي زي نايت^(٢) موجد العالم بعد أن ذكرت أن للإنسان والدين أحدهما هو الوالد البشري (الأم والأب) قائلة: «ذاك والدك الأول. الوالد البشري. ذاك والد الجسد. ولكن لك والداً أعظم وهو والد نقطة الصفر»^(٣) (Point Zero)، الذي يسمى «الإله»^(٤)، والذي وُجد من الفراغ^(٥) (The Void)^(٦).

فنجد في تعاليم رامثا أنه في البدء كان «الفراغ»، ولما تأمل الفراغ ذاته كانت نقطة الصفر، التي عندها تكون «الوعي»، وهو الذي يُطلق عليه «الإله». فإما أن يقال إن الموجود الأول هو: «الفراغ»، وهو العدم المشبع بالإمكان، أو أن يقال إن الكائن الأول هو: «الإله» الذي ليس - في الواقع - شيئاً سوى «الوعي». وعلى كلا القولين لا وجود لاعتقاد بإله - أيّاً كان وصفه - أزلي سابق لكل وجود، غير مسبوق بعدم، ولا متبوع بفناء.

وهكذا يتبين أن الكائن الأول من منظور أتباع حركة «العصر الجديد» - وإن عبّر عنه بالإله أحياناً - هو وجود غامض مختلط لا يتصف بصفات الكمال الإلهي، وليس مابيناً للمخلوقات، بل إن وجوده ليس سابقاً لوجود الكون، وإنما هو - في اعتقادهم - مادة الكون ومنبعه.

(١) The White Book-Ramtha (J.Z Knight): 115.

(٢) وهي تزعم أن المتحدث على لسانها هو «رامثا» وليس هي.

(٣) نقطة الصفر: كما يعرفها «رامثا» هي: هي نقطة الوعي الأصلية التي تكونت من «الفراغ» بعد تأمله لذاته. نقطة الصفر هي مولود «الفراغ» الأول، هي ولادة «الوعي». Parallel Lifetimes-Ramtha (J. Z Knight): 79.

(٤) «الإله» الذي يعتبر الموجد عند «رامثا» هو نقطة الصفر، والوعي الأولي، والطاقة التي تظهر الكوامن المجهولة للفراغ، كلي القدرة، كلي الوجود، ولكنه ليس هو «الفراغ» أو «المصدر»، ويطلق على الوعي والطاقة.

انظر: Parallel Lifetimes-Ramtha (J.Z Knight): 78.

(٥) الفراغ: كما يعرفه رامثا هو: مساحة شاسعة من الـ لا شيء المادي، ولكنه كل شيء إمكاناً. Parallel Lifetimes-Ramtha (J.Z Knight): 83.

(٦) Forgotten Gods Waking Up-Ramtha (J.Z Knight): 41.

المسألة الثانية: ولادة الكون عند حركة «العصر الجديد»

تتلخص الآراء المطروحة حول ولادة العالم ونشأة الكون عند حركة «العصر الجديد» في النقاط التالية:

١ - إيجاد الكون من العدم:

حيث يعتقد أنه جيء بالعالم إلى حيز الوجود من خلال الكلمة، أو الإرادة المجردة. وهذا الرأي يمثل المعتقد السائد عند أتباع الديانات السماوية التي تقر بوجود الخالق. إلا أن «العدم» قد يُطلق ويراد به معان غير تلك المستقرة عند أولئك:

فقد يراد بالإيجاد من العدم أن مادة الوجود تخرج من ذات الموجد، فلا وجود لها مستقلاً عن وجوده.

وقد يراد أن الوجود ينتج عن التولد من الفراغ غير المتجسد، وهذا هو «العدم» المقصود عند أتباع الحركة، والذي يعبر عنه بـ«الفراغ» أحياناً. وعليه، فلا وجود لكائن خارج عن «العدم» تظهر الموجودات بأمره أو إرادته، وإنما هي نشأة ذاتية لا تخضع لسلطة مباينة لها.

وهذا المعتقد يظهر جلياً في تعاليم رامثا، حيث يقرر أنه في البدء كان «الفراغ»، «العدم» الذي يكمن فيه كل الوجود، وهو ما يمكن تسميته بالمصدر (The Source). وبعد أن تأمل الفراغ ذاته تولد منه «الوعي الأول» الذي هو جوهر الوجود كله، وكل الموجودات تشكلت في الوعي وتجلست من خلال طاقته (Energy)^(١). وأصبح الوعي يُظهر المجهول ويجسد الاحتمالات غير المحدودة في «الفراغ»، حتى تحولت الأفكار إلى مادة، وأصبح «المهندس الأعظم» (The Great Architect) يصنع الكون على مهل. فكل موجود هو ذاته الموجد في سلسلة غير منتهية من الخالقين^(٢).

إن التحول من الفراغ إلى مادة لا يفتقر - عند أتباع الحركة - إلى مؤثر

(١) الطاقة: هي نظير الوعي وصورة له، كل وعي معه قوة طاقة فعالة، وكل أشكال الطاقة تحمل معها وعي يحددها.

Parallel Lifetimes-Ramtha (J.Z Knight): 95.

(٢) انظر: Parallel Lifetimes-Ramtha (J.Z Knight): (22-25).

خارجي، وإنما هي عملية ذاتية تنبع من داخل. يقول شوبرا في كتابه (كيف تتعرف على الإله): «كل ما نراه حقيقة مادية يولد في حقل خفي يتجاوز الزمان والمكان، حقل يكشف الصمت أنه يتكون من الطاقة والمعلومات. هذا المصدر الخفي ليس فراغاً أجرد، وإنما هو رحم الخلق ذاته. شيء ما يوجد وينظم تلك الطاقة»^(١)، ثم يختم موضحاً هذا المنظم الذي به يصدر عنه الخلق بقوله: «سنخوض جميعاً تجربة الإله»^(٢)، مشيراً إلى أن الإنسان هو الذي يحول الطاقة والمعلومات من الحقل الخفي إلى كائنات مادية تظهر في الوجود.

ومنهم من يسمى «الفراغ الأول»: «الفوضى» أو «الشواش» (Chaos)، ينتج عنه وجود منظم دون سبب ظاهر. وفي عدد من هذه المعتقدات تصريح بأن الكون سيعود في نهاية الأمر إلى الحالة التي بدأ بها^(٣).

٢ - التكون من أجزاء الكائن البدائي، التي توصف بأعضائه كرجله أو يده.. إلخ:

وهي عادة تمثل صورة رمزية مبسطة للاعتقاد بالتولد والصدور، حيث إن العالم لا يعتبر كائناً مستقلاً عن مُوجده، بل هو جزء منه - أو هو إياه - كما أن الأعضاء أجزاء من الذات ومجموعها يشكل كُليته. ولا ينبغي أن تُحمل مثل هذه الأقوال على الظاهر، بل لا بد من اعتبار قائلها، وهي عندما تصدر عن أحد رموز حركة «العصر الجديد» أو أتباعها فإنها تُحمل على التصور الباطني الذي تتبناه الحركة، لا على ظاهرها الوثني الساذج.

وفي هذا السياق يقول إكهارت تولي: «كل ما يظهر لنا في الكون بأنه فراغ من خلال العقل والحواس، هو في الواقع (جسد) الإله»^(٤)، ويشير سبانغلر إلى هذا المعنى في نقله للمعتقد الشرقي الذي ينص على أن العالم ولد «من خلال تضحية عظيمة، إذ يُجزئ الإله ذاته»^(٥). وهو - على الأرجح - تصوير رمزي لولادة العالم.

(١) How to Know God: Deepak Chopra-10.

(٢) How to Know God: Deepak Chopra-10.

(٣) Alpha: Myths of Creation-Charles Long: 30-31.

(٤) The Power of Now-Ekharth Tolle: 141.

(٥) The Call-David Spangler: (21-22).

٣ - الفيض والتولد:

ويراد به صدور الكون عن وجود سابق له، وهذا الوجود إما أن يكون «المبدأ الأول» أو ما قد يعبر عنه بـ«الإله»، أو وجوداً آخر صادراً عنه. وهذا القول يصور قضية الخلق على أنها فعل اضطراري، لا حكمة من ورائه، ولا قصد.

إن هذا القول يشبه إلى حد كبير فلسفة الفيض عند فلاسفة اليونان، «فالذي يراه الفلاسفة هو أن وجود العالم عن الله - تعالى - إنما هو على سبيل اللزوم لذاته، من غير قصد واختيار، كما شرحوا ذلك من خلال نظرية الفيض والصدور، فيكون - تعالى - موجباً بالذات؛ لأنه يصدر عنه الفعل من غير قصد وإرادة»^(١)، وكذلك فلسفة التولد عند فلاسفة الشرق، وفيها التدرج في التكوين من المبدأ الأول إلى الثنائي، وحتى العناصر التي تتشكل منها المادة^(٢).

ونظراً لعدم اعتماد حركة «العصر الجديد» على مصادر موحدة في تقرير المعتقدات، فإن الباحث يلحظ تنوعاً في توصيف مراحل النشأة والتولد، فيرى سبانغلر أن الوجود تدرج كالتالي: بدءاً من «المصدر» الذي هو كل شيء، وفيه تتشكل الكوامن والاحتمالات، من ثم الوجود (Being) ويشكل الكينونة، ومن ثم النور (Light) الذي هو كل شيء، ويشكل الطاقة والحركة، ثم اللوجوس (Logos) وهو كل شيء ويشكل الحياة، ثم الكون (Cosmos) الذي هو كل شيء، ويشكل التصميم والترابط، ثم العناصر (Elements) وهي كل شيء، ومن رحمها يولد العلم، وهي مصدر المادة، ومن ثم السلالة البشرية من آباء وأجداد^(٣).

وتلخص آني بيسانت المعالم المهمة لولادة الكون في النقاط المختصرة

التالية:

أن المصدر الأول هو وجود واحد، أزلي، حقيقي، خفي.
تجسد «الإله» من ذلك الوجود الأول، ومن الوحدة تولدت الثنائية، ومن الثنائية التثليث.

(١) الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية: آمال العمرو ص ٣٧٠.

(٢) انظر: كتاب الطاو: هادي العلوي ص ٧٧.

(٣) Blessings-David Spangler: (186-199).

من التثليث تولدت عقول روحانية كثيرة يهتدي بها نظام الكون.
أن الإنسان صورة من الإله المتجسد، ذاته الداخلية وحقيقته خالدة،
ومتوحدة مع النفس الكونية.

يتطور الإنسان ويترقى من خلال التناسخ، حتى يصبح إلهاً في الإمكان كما
هو إله في الكامن^(١).

أما أشهر صور الولادة الكونية في تطبيقات حركة «العصر الجديد»، فهي
- بلا شك - تلك المتعلقة بالفلسفة الطاوية، وتولّد مبدأي الين واليانغ^(٢) من
الطاو المطلق الأبدي، ومن تلك الثنائية القطبية تولد كل ما في الوجود. وفي
كتاب الطاوية المقدس:

«ال طاو تنسل الواحد

الواحد ينسل الاثنين

الاثنان تنسل الثلاثة

الثلاثة تنسل العشرة آلاف شيء

العشرة آلاف شيء تحمل الين وتحتضن الـ يانغ

وتحقق انسجامها بالدمج بين هاتين القوتين»^(٣).

وعلى أية حال، فإن تنوع الآراء داخل حركة «العصر الجديد» حول
تفاصيل النشأة الكونية وظهور العالم المحسوس، لا يؤثر على اتفاقها في القضية
الجوهرية لهذه المسألة، وهي أن نشأة الكون لم تكن نتيجة إرادة خارجية صدرت
عن خالق مباين، يتصف بالصفات الإلهية الكاملة، وإنما هي صدور، وتولد
ذاتي، وتطور مرحلي لا يشبه عقيدة الخلق من أي جانب.

(١) The Ancient Wisdom-Annie Besant: 8.

(٢) الين واليانغ كلمتان صينيتان تعنيان الجانب المظلم والجانب المشرق من التل، حيث
يمثل الين الجانب المظلم، واليانغ الجانب المشرق أو الشمس، غير أن المقصود
بهما في الفلسفة الصينية مبدآن مطلقان يمثلان وحدة وجود قطبية.

انظر: التطبيقات المعاصرة لفلسفة الاستشفاء الشرقية: للباحثة ص ١٦٧ - ١٨١.

(٣) كتاب التاو: هادي العلوي ص ٧٧.

نظرية الانفجار الكبير (Big Bang Theory):

لما ظهرت نظرية «الانفجار الكبير» المتعلقة بالنشأة الكونية في الأوساط العلمية تم توظيفها في سياقات متنوعة، وباتت كل طائفة تفسرها وفق معتقداتها أو توجهاتها الفكرية، بل جعلها بعض المسلمين حُجّة في إثبات الخالق، وحدوث العالم^(١). وممن تقبل نظرية الانفجار الكبير بمفهومهم الخاص أتباع حركة «العصر الجديد»^(٢)، حيث جمعوا بينها وبين فلسفتهم في الوجود.

لم يكن الحديث عن النشأة الكونية يلقي احتراماً وقبولاً مهنيّاً في الأوساط الفلكية والفيزيائية الغربية خلال القرون الماضية، نظراً لعدم وجود مشاهدات حسية، أو أسس نظرية تعتمد عليها الافتراضات المطروحة من وجهة نظرهم، غير أن الأمور تغيرت بعد منتصف القرن العشرين - تقريباً - عندما طُرحت نظرية «الانفجار الكبير»^(٣)، حيث لاحظ المراقبون أن الكون يتباعد ويتمدد يوماً بعد يوم، فاستنتجوا أن الكون يزداد تقارباً كلما عاد الزمن إلى الوراء، وكلما تقاربت أجزاء الكون ازدادت كتلتها وتجاذبتها إلى أن يتلاشى الفراغ بينها، ويزداد الضغط حتى تكون المادة المكونة للكون في حجم الذرة، ويستمر الضغط إلى ما لا نهاية، ويقل الحجم إلى ما لا نهاية حتى يصير الكون لا شيء.. وبزوال المادة يزول الزمان والمكان. فكانت النظرية التي طرحها هؤلاء هي: أن حجم هذا الكون كان قريباً من الصفر، ثم انفجرت هذه المادة المضغوطة وتبددت أجزاؤها في صورة إشعاع، إلى أن تشكل تدريجياً هذا الكون الذي نشاهده، ولذلك سميت هذه النظرية بالانفجار العظيم حيث ولد الزمان والمكان مع ولادة الكون^(٤).

إلا أن هذه النظرية توقفت عند ذلك الحد، ولم تتعرض للباعث على

(١) انظر: الفيزياء ووجود الخالق: أ. د. جعفر إدريس ص ٨٢.

(٢) انظر: Blessing-David Spangler: 98, and The Power of Now-Eckhart Tolle: 140, The Deeper Wound-Deepak Chopra: 119.

(٣) انظر: الدقائق الثلاث الأولى من عمر الكون: ستيفن وينبرغ ص ١٢.

(٤) انظر: الفيزياء ووجود الخالق: أ. د. جعفر شيخ إدريس ص ٧٨ - ٨٨، وتاريخ موجز للزمان: ستيفن هوكينج ص ٢٠، والدقائق الثلاث الأولى من عمر الكون: ستيفن وينبرغ ص ١٢ - ١٨.

الانفجار، أو السبب في خروج الكون من العدم إلى الوجود، مما أدى إلى تبني آراء مختلفة بهذا الخصوص، فمنهم من أثبت وجود خالق غيبي^(١)، ومنهم من زعم أن الباعث ذاتي؛ فيكون الكون موجداً لذاته، ومنهم من نفى وجود باعث

(١) لقد ربط بعض المسلمين نظرية «الانفجار الكبير» بما يسمى الإعجاز العلمي في القرآن، وجعلوها مصداقاً لقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾ [الأنبياء: ٣٠]، وقوله ﷻ: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهُ بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ [الذاريات: ٤٧] (انظر مثلاً: السماء في القرآن: د. زغلول النجار ص ٨٢ وما بعدها). ولي مع هذا التوجيه عدة وقفات:

- أن التوسع فيما يسمى «الإعجاز العلمي» قد يتسبب في تحقيق نقيض قصد من يستخدمه، فإن ربط النصوص الشرعية بنظريات علمية قابلة للأخذ والرد يعرض النص لنقد الجهال. وهذه النظرية ليست حقيقة علمية متفقاً عليها؛ بل لا تزال محل جدل في الأوساط المختصة.

- أن تنزيل النص الشرعي على الأحداث الواقعية أو الفرضيات العلمية هو قول على الله تبارك وتعالى بغير علم، فينبغي التورع في تطبيقه. أما الآيات التي أوردت في دعم نظرية الانفجار الكبير فليس فيها دلالة ظاهرة على معطيات النظرية، بل إن التفسيرات الواردة عن السلف غير متفقة معها، كما أن المعنى اللغوي لا يحتمل هذا التفسير المعاصر.

قال الطبري «جامع البيان» ٤٣١/١٨، ٤٣٣: «كان ابن عباس رضي الله عنهما يقول: كانتا ملتزقتين، ففتقهما الله»، وقال: «إن السماوات كانت رتقاً لا تمطر، والأرض كانت رتقاً لا تنبت، ففتق السماء بالمطر، والأرض بالنبات» وفي الجامع لأحكام القرآن ١١/٢٨٣: «كانت السماء مخلوقة وحدها، والأرض مخلوقة وحدها، ففتق من هذه سبع سموات، ومن هذه سبع أرضين» وهذا يعني أن السماء والأرض لم يكونا شيئاً واحداً كما هو متقرر في نظرية الانفجار، بل كانتا شيئين مختلفين متصلين فانفصلا. ومن ذكر أنهما كانا شيئاً واحداً فالظاهر أن مراده أنهما كانا ملتصقتين لا فاصل بينهما، لا أنهما من مادة واحدة.

ونقل القرطبي «الجامع لأحكام القرآن» ١١/٢٨٣ عن مجاهد والسدي وأبي صالح قولهم: «كانت السماوات مؤتلفة طبقة واحدة (فتقها) فجعلها سبع سموات، وكذلك الأرضين كانت مرتتقة طبقة واحدة (فتقها) فجعلها سبعاً» والفتق في اللغة: «خلاف الرتق... وأصله الشق والفتح» لسان العرب ١٠/٢٩٦ - ٢٩٧، و«الفتق: الموضع الذي لم يمطر» الصحاح ٤/١٤٥٠، و«الفتق الصبح» مقاييس اللغة ٤/٤٧١، ولا يأت الفتق في اللغة بمعنى الانفجار.

- أن كثيراً من التفاصيل المذكورة في نظرية «الانفجار الكبير» لا يمكن أن يتم التحقق منه حسيّاً، ولا يوجد ما يثبت في الشرع ولا ما ينفيه، فينبغي التوقف في قبوله إذ هو من القضايا الغيبية التي لا سبيل إلى معرفتها، ولا طائل من السعي إليها.

ذاتي أو خارجي، ومنهم من أثر إغفال الخوض في هذه المسألة تماماً، كل بحسب اعتقاده^(١).

أما أتباع حركة «العصر الجديد» فوظفوا هذه النظرية العلمية في الاستدلال على أن أصل الوجود واحد غير متنوع، وإنما تعدد وتفرع بفعل النشوء والارتقاء؛ حتى توصل إلى العالم الذي نعرفه اليوم، يقول رامثا (جي زي نايت): «وفي لحظة عظيمة عندما تأمل هذا العامل، أو الإله - أيما تفضل تسميته - ذاته، تفجرت منه ما تسمى ذرات الوعي الشخصي بعيداً عما كانت عليه. ففي أي لحظة تتأمل الوجود الكامن لأي كائن، فإنك تنفصل عنه. وهنا تأتي نظرية الانفجار الكبير. فالانفجار الكبير كان - في جوهره - وعياً خاصاً انفجر إلى حشود من الوعي المتعدد»^(٢).

ولا جدال عند أتباع حركة «العصر الجديد» عن ماهية الموجد وحقيقته - بغض النظر عن تصورهم لكيفية هذا الإيجاد، فإنه عندما ظهر الوجود الأول من العدم مع الانفجار الكبير وعند نقطة الصفر، فإن المحرك لذلك كله كان «الوعي»، الذي هو الموجد الأول - بل الأوحده. وهذا «الوعي» هو «الإله» في نظرهم، وهو حقيقة كل إنسان، يوضح هذا التوجه ديباك شوبرا - الطبيب الأميركي هندي الأصل - عندما يتحدث عن سؤال قديم يطرحه دوماً الصغار والكبار على حد سواء، وهو: «من الذي أوجدني؟» ثم ينقل الإجابتين الأكثر شهرة على هذا السؤال، وهما: الإجابة الدينية: خلقك الإله بعلم وإرادة. والإجابة «العلمية» الـ لادينية: أوجدتك الطبيعة عن طريق المصادفة. ثم يقول معلقاً على تلك الإجابتين: «لم يكن بإمكانني أبداً تقبل أي من الإجابتين، وشكّي هذا هو الذي تسبب في كتابة هذه الأوراق التي أقدم من خلالها إجابة ثالثة»^(٣)، ثم يمضي في تحديد الإجابة بقوله: «فالإجابة الوحيدة على سؤال: (من الذي أوجدني؟)، هي: أنا من أوجد ذاتي»^(٤)!

(١) انظر: الفيزياء ووجود الخالق: أ. د. جعفر شيخ إدريس ص ٩٣.

(٢) A Master's Reflection on the History of Humanity-Ramtha (J.Z Knight): 60.

(٣) Reinventing Body Resurrecting Soul-Deepak Chopra: (274-275).

(٤) Reinventing Body Resurrecting Soul-Deepak Chopra: 276.

المسألة الثالثة: نشأة الإنسان عند حركة «العصر الجديد»

يعتبر الحديث عن خلق الإنسان امتداداً للحديث عن النشأة الكونية، فالإنسان جزء من الكون، ومرتبطة به. ولذلك فإن بداية البشرية لا تخرج عن أحد احتمالين:

١ - القول بالخلق: وهو معتقد أتباع الديانات السماوية، حيث يُعتقد أن الإنسان الأول خُلق على صورته البشرية بإرادة إلهية، ثم حصل التكاثر من خلال التزاوج والإنجاب.

٢ - القول بالتطور (أو النشوء والارتقاء): وهو معتقد طائفتين متناقضتين، هما ملاحدة الطبائعيين، والفلاسفة الباطنيين. وخلاصته أن الإنسان لم يوجد على هيئته مباشرة، وإنما بدأ كائنات أولياً تطور، وارتقى تدريجياً حتى توصل إلى صورته الحالية.

أما حركة «العصر الجديد» فإنها تخلط بين القولين على طريقتها الانتقائية النشاز، وهي وإن كانت تبني معتقد التطور بشكل صريح، إلا أن أتباعها لا يزالون يستخدمون العبارات الملبسة حول الخلق والإله والوجود.

تبدأ قصة البداية عند أتباع الحركة مع ولادة الوعي من الفراغ، حيث أصبح الوعي الواحد متعددًا، وظهر إلى الوجود عبر التأمل الذاتي. غير أن ذاك «الوعي» المحض انحدر في مستويات الوجود حتى تحول إلى المادة، ثم أخذت المادة البدائية في التطور عبر النشوء والارتقاء، حتى توصلت - تدريجياً - إلى كونها إنساناً عاقلاً.

يقول رامثا (جي زي نايت) مقررًا لهذا المعنى: «في البدء، عندما كنتم جميعاً ضوءاً منبثقاً من الوعي الخاص، قمتم برحلة إلى عالم المادة المتجسدة، لقد انحدرتم سبع مستويات من التذبذب، ومن الوعي كذلك. ها أنتم. أصبحتم في بداية التطور، واجبكم هو معرفة ما لا يُعرف، الذات الخالدة، وكلكم إياها، تلك التي تسمى الإله... الآن أصبحت الرحلة عن روح ونفس في كتاب الحياة الذي يسمى: التطور»^(١).

غير أن التطور الذي يتحدث عنه رامثا ليس هو التطور الجسماني، وإنما هو التطور في «الوعي»، حيث يبدو أن التطور الجسدي قد وصل أوجه في صورة الإنسان الحاضر، وهو ما يُقره ديباك شوبرا في قوله: «لقد توقف تطورنا الجسماني قبل ٢٠٠٠٠٠٠ عام تقريباً. فإنك لا تمتلك كبداً، أو رئة، أو قلباً، أو كلية مختلفة عن تلك التي كان يمتلكها ساكن الكهف»^(١). فهم لا يتطلعون إلى تحول كبير في مظهر الإنسان، ووظائفه الحيوية، بل يسعون إلى هدف أخطر من ذلك بكثير.

إن الارتقاء بالوعي هو الخطوة التالية في سلسلة التطور الإنساني، وهي خطوة اختيارية يستطيع الإنسان التحكم في تحقيقها. يقول إكهارت تولي في كتاب الأرض الجديدة: «إن الخطوة القادمة في التطور البشري أمر محتوم، ولكن لأول مرة في تاريخ كوكبنا، يمكن الاختيار بإدراك. من الذي يقوم بالاختيار؟ أنت. ومن أنت؟ الوعي الذي أصبح واعياً بنفسه»^(٢).

وهنا سؤال يطرح نفسه: ما هو الوعي الذي تسعى إلى تحقيقه حركة «العصر الجديد» كخطوة أخيرة في طريق الترقى؟ إنه إدراك الحقيقة الإلهية للإنسانية، والعودة إلى الطبيعة الأولى التي يزعمونها. فإن الإنسان - في نظرهم - «إله» في الأصل، وهو يمر بمراحل من التطور ليعود إلى تلك الحالة الأصلية^(٣). تقول جي زي نايت: «إن العلم بأصلنا الحقيقي النابع من تأمل «الفراغ» ذاته، وطبيعتنا كآلهة تخلق الحقائق، هو العلم الذي يضع عبر التاريخ، وهو ما يعرقل تطور الجنس البشري إلى حالة الوعي التام»^(٤).

ولك أيها الإنسان أن تغتنم الفرصة لتكون جزءاً من التطور الكلي، أو تُعرض عنه فلا يشملك الترقى، وفي كل الأحوال لن يؤثر اختيارك إلا على نفسك. وهو ما يوضحه شوبرا بقوله: «يمكنك أن تسهم في تيار التطور، ويمكنك أن تحجم. الخيار لك. ففي كلتا الحالتين سيستمر التطور. ولكن إن

(١) Reinventing the Body-Deepak Chopra: 8.

(٢) A New Earth-Eckhart Tolle: 182.

(٣) انظر: A Master's Reflection on the History of Humanity-Ramtha (J.Z Knight): 2.

(٤) A Master's Reflection on the History of Humanity-Ramtha (J.Z Knight): 10.

اخترت الخروج فلن يكون التقدم من خلالك»^(١).

المسألة الرابعة: غاية الوجود عند حركة «العصر الجديد»

للوجود عند حركة «العصر الجديد» هدفٌ وغاية، تتوافق مع نظرتهم للإنسان والكون، تلك الغاية لا تختلف عن المقاصد التي تسعى إليها جل التيارات الباطنية والمتصوفة على اختلاف أصولها وتسمياتها. إن غاية الوجود عند هؤلاء هي العودة إلى ما يعتقدون أنه حالة الإنسان الأصلية، وهي ما يعبر عنه بعضهم بالإله، وبعضهم بالوعي المطلق، وبعضهم غير ذلك.

أما الوسيلة التي يتمكن الإنسان بها من التوصل إلى هدفه المنشود وفق معتقدات الحركة فهي: تناسخ الأرواح. فالروح تخرج من جسد إلى آخر، ترتقي في كل مرة وتقترب من تحقيق الغاية، حتى تتوصل إلى إدراك «حقيقتها الإلهية» فتتخلص من دوامة التناسخ. ولذلك يشير شوبرا إلى هدف هذه الرحلة قائلاً: «تتمكن الروح - بطريقة ما - من إيجاد أبوين مناسبين لتولد لهما مرة أخرى فتكمل تطورها»^(٢).

ويعرف بنجمن كريم التطور بأنه «طريق العودة إلى المصدر، وإزالة حجب الأوهام والخيال مما يوصل - في نهاية الأمر - إلى الوعي الكوني»^(٣). ويوضح هذه العقيدة بقوله: «لا بد أن يعلم الجميع أنهم هم الواحد، هم شرارة الإله، هم النفس الإلهية التي تصور ذاتها على المستوى الروحي كروح إنسانية مخصصة، تتناسخ - عبر قانون الولادات المتكررة والكارما - مراراً وتكراراً، حتى تنهي رحلتها في التطور، وتصل إلى الكمال»^(٤).

إن الكمال الذي يسعى إلى تحقيقه رواد حركة «العصر الجديد»، ليس كمالاً بشرياً يليق بالإنسان، وإنما هو كمال إلهي محال المنال، تقول آني بيسانت في كتاب الحكمة القديمة: «يتطور الإنسان من خلال التناسخ المتكرر، والذي تجذبه إليه الرغبات، ويحرره منه العلم والتضحيات، حتى يصبح الإنسان إلهاً في

(١) Reinventing the Body-Deepak Chopra: 212.

(٢) Life After Death-Deepak Chopra: 11.

(٣) The Awakening-Benjamin Crème: 123.

(٤) The Awakening-Benjamin Crème: 29.

الإمكان، كما كان دوماً إلهاً في الكامن»^(١).

وفي كتاب تاريخ الإنسانية توضح جي زي نايت فلسفة رامثا حول غاية الوجود، وتصفه بأنه «يعالج السؤال عن: من نحن؟ ومن أين أتينا؟» وتقول بأن «أطروحتة الرئيسة هي: أنا آلهة خالدون في طور التطور بهدف معرفة أنفسنا» ثم تستمر في شرح المقصود بتلك المعرفة قائلة: «إن مسرحية التطور الإنساني منذ الانفجار الكبير، وقبله، وحتى يومنا الحاضر هي - برأي رامثا - قصة استكشاف الآلهة الخالقين، ووصولهم إلى أقصى إمكانياتهم»^(٢).

(١) Ancient Wisdom-Annie Besant: 8.

(٢) A Master's Reflection on the History of Humanity-Ramtha (J.Z Knight): 2.

المبحث الثالث

نقض معتقد حركة «العصر الجديد» في نشأة الكون

لا يشك مسلم في أن فلسفة حركة «العصر الجديد» في نشأة الكون والإنسان غاية في الانحراف والزندقة، وهي مخالفة للعقيدة الإسلامية من وجوه متعددة، يمكن تلخيصها في التالي:

أولاً: نشأة الكون غيب لا يمكن أن يعرف إلا من طريق الشرع:

ينقسم الغيب باعتبار الزمان إلى ثلاثة أقسام:

غيب ماض: من ذلك قصص عن الماضي البعيد المتغلغل في أحشاء القدم.

غيب حاضر: وهو ما لا سبيل إلى رؤيته أو معرفته في الوقت الحالي.

غيب مستقبل: وهو ما انقطعت دونه الأسباب، وقصرت عن إدراكه الفراسة مما يكون في المستقبل^(١).

ولا شك أن قصة بدء الخلق تندرج تحت القسم الأول، بل هي من الغيب المطلق الذي لا يمكن معرفته على وجه اليقين ما لم يرد النص في بيانه، لتقدمه

(١) مناهل العرفان: الزرقاني ٣٦٧/٢ (بتصرف).

على العالم المشهود، بخلاف الغيب النسبي الذي يخضع لمتعلقات الزمان والمكان والإمكان، وبينما قد يتمكن البشر من طرح فرضيات حول تطور الكون وبداياته، فلا يمكنهم تصور المرحلة السابقة لوجوده، فهي مرحلة انعدم فيها الكون الذي نعرفه، ولا تنطبق ومقاييسه على ما كان قبل وجوده. «ولأن الإنسان طموح بطبعه إلى معرفة الماضي ووقائعه، فقد زوّده ربّه الذي خلقه من هذه المعارف بقدر ما يعينه على تحقيق عبوديته لله، وإعمار الحياة، ما أغناه بها عن الفرضيات، والنظريات الظنيّة، والفلسفات الوثنيّة»^(١).

أما وقد تقرر أن قضية النشأة الكونية، وبدء خلق الإنسان من المسائل الغيبية، كان لا بد من استمدادها من مصادرها الصحيحة؛ قال تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: ٥٩]، فالغيب المطلق من أمر الله لا يعلمه إلا هو، أو من شاء أن يطلع عليه من الملائكة، أو الرسل، وهو قوله ﷺ: ﴿عَلِمَ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا ۖ إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا ۖ لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَهُمْ رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ [الجن: ٢٦ - ٢٨].

فالحديث عن بدء الخليقة - فيما لا دلالة حسية عليه - من القضايا الغيبية التي لا تُستمد من غير الكتاب والسنة الصحيحة، وتوصيف أحداثه ومجرياته - في أقل الأحوال - قول على الله بغير علم، وإلا فهو دعوى لعلم الغيب وإشراك في الربوبية. قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا نَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣].

ثانياً: إنكار أولية الرب ﷻ:

عند تأمل نظرة حركة «العصر الجديد» للنشأة الكونية نجد أن ثمة اتفاقاً على أنه قبل ولادة العالم لم يكن ثمة وجود عيني، بل كان هناك «فراغ» أو «فوضى»، وفي أحسن الأحوال «وعي» أو «عقل». وهذا يقودنا إلى إحدى نتيجتين حول أسبقية «الإله»:

أن يقال: إن «الإله» وُجد بعد الفراغ، أو العدم، أو صدر عن أحدهما.
أو أن يقال: إن «الإله» هو ذلك الوعي أو العقل.

(١) أصول الإيمان بالغيب: د. فوزي كردي ص ٤٩.

كلا القولين مقول في فكر الحركة، وكلاهما كفر صراح. أما القول بأن الإله مسبوق بعدم فهو مخالف لصريح القرآن، كما هو في قول الباري ﷻ: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: ٣]، والذي وضحه المصطفى ﷺ في دعائه: «اللَّهُمَّ أَنْتَ الْأَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ الْآخِرُ فَلَيْسَ بَعْدَكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ الظَّاهِرُ فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ الْبَاطِنُ فَلَيْسَ دُونَكَ شَيْءٌ»^(١). كما قال البغوي في تفسير الآية: «يعني: هو الأول قبل كل شيء، بلا ابتداء، بل كان هو ولم يكن شيء موجوداً، والآخر بعد فناء كل شيء، بلا انتهاء، تفتى الأشياء ويبقى»^(٢).

وفي سورة الإخلاص: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا شَيْءٌ ۝ فَالَّذِي يُولَدُ لَا يُولَدُ وَأَنْ يَمُوتَ، وَالَّذِي يُولَدُ لَا يُولَدُ لَا يَمُوتُ ۝ قَابِلًا لِلْفَنَاءِ»^(٣). فالله لم يولد لأحد، ولم يصدر عن شيء ﷻ، فالذي يولد لا بد وأن يموت، والذي يوجد من العدم لا بد أن يكون قابلاً للفناء^(٣).

وأما القول الثاني فيلزم منه وصف الرب بالإطلاق، وسلبه صفات الكمال:

ثالثاً: وصف الرب ﷻ بصفات «المطلق» أو «الفراغ»:

إن القول بأن الوجود الأول الذي صدر عنه العالم هو الإله يفضي إلى وصفه بصفات ذلك الموجود:

○ فإن قيل: بأنه «الفراغ»، كان وصفاً للرب بالعدم، وهو كفر باتفاق الملل التي تؤمن بالله.

○ وإن قيل: بأنه «الوعي»، فإن الوعي صفة لا تقوم بذاتها، ولا وجود له على وجه الاستقلال، فكيف يُتصور أن يكون هو الإله؟ قال شيخ الإسلام: «العقل في لغة المسلمين كلهم أولهم عن آخرهم ليس... جوهرًا قائمًا بنفسه»^(٤).

(١) أخرجه مسلم في صحيحه ٢٠٨٤/٤، كتاب: الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، برقم (٢٧١٣).

(٢) معالم التنزيل: البغوي ٢٦/٥.

(٣) انظر: معالم التنزيل: البغوي ٣٣٠/٥، والجامع لأحكام القرآن: القرطبي ٢٤٦/٢٠.

(٤) بغية المراتد: ابن تيمية ص ٢٥١، وانظر: المرجع السابق ص ٢٥٥، ومجموع الفتاوى ١/ ٢٤٤، ٣٣٨/١٨.

○ وإن قيل: إنه وجود مطلق فإن ذلك نظير إنكاره بالكلية. فإنه إذا جعل وجود الرب مطلقاً بشرط الإطلاق، لم يجز أن يوصف بوصف يميزه؛ لأن هذا نوع من التمييز والتقييد. ومعلوم أن الخلو عن النقيضين ممتنع، كما أن الجمع بين النقيضين ممتنع، وأما إذا قيد بسلب الأمور الثبوتية، دون العدمية، فهو أسوأ حالاً من المقيد بسلب الأمور الثبوتية والعدمية، فإنه يشارك غيره في مسمى الوجود، ويمتاز عنه بأمور وجودية، وهو يمتاز عنها بأمور عدمية، فيكون كل من الموجودات أكمل منه. فلزمهم أن يكون ذلك الوجود الأول هو الممتنع الذي لا يتصور وجوده في الخارج، وإنما يقدره الذهن تقديراً، كما يقدر كون الشيء موجوداً معدوماً، أو لا موجوداً ولا معدوماً، الذي هو جمع بين النقيضين وخلو عن النقيضين، وهذا من أعظم الممتنعات باتفاق العقلاء، فمن وصف الله بأنه وجود مطلق، فقد جعل الله ممتنع الوجود^(١). قال ابن القيم رحمته الله: «ومن المعلوم أن المطلق لا وجود له في الخارج، ولا سيما إذا أخذ بشرط الإطلاق»^(٢).

○ أن المطلق لا بشرط، كالإنسان المطلق لا بشرط، يصدق على هذا الإنسان، وهذا الإنسان، وعلى الذهني والخارجي، فالوجود المطلق لا بشرط يصدق على الواجب والممكن، والواحد والكثير، وحيث أن هذا الوجود المطلق ليس موجوداً في الخارج مطلقاً بلا ريب^(٣).

○ أن الذين ادعوا ثبوت هذه الكليات في الخارج مجردة، قالوا إنها مجردة عن الأعيان المحسوسة، ويمتنع عندهم أن تكون هذه هي المبدعة للأعيان، بل يمتنع أن تكون شرطاً في وجود الأعيان، فإنها إما أن تكون صفة للأعيان، أو جزءاً منها، وصفة الشيء لا تكون موجدة للموصوف، وجزء الشيء لا يكون موجداً للكل^(٤).

(١) انظر: درء التعارض: ابن تيمية ٢٨٨/١ - ٢٨٩.

(٢) الصواعق المرسلية: ابن القيم ١٤٢٤/٤، وانظر: درء التعارض: ابن تيمية ١٥٣/٩، والعرش: الذهبي ٩١/١.

(٣) انظر: درء التعارض: ابن تيمية ٢٩٠/١.

(٤) انظر: المرجع السابق ٢٨٦/١ - ٢٨٧.

وكل ذلك لا يقوله عاقل، فضلاً عن مؤمن، ولكنه التلبيس على الناس بالمصطلحات المألوفة لديهم لئلا ينفروا منهم ابتداءً.

رابعاً: القول بالفيض أو التولد:

لقد ولد الكون عند حركة «العصر الجديد» عن طريق الفيض أو التولد، وهذا يعني أنه صدر عن الوجود الأول لا عن طريق المشيئة والإرادة. وقولهم بأن لحظة البداية كانت عند تأمل الفراغ ذاته ليس فيه إشارة إلى أن هذا الوعي مريد مختار، بل إنه ظهر من خلال التأمل دون قصد منه ولا من الفراغ الذي منه تولد. فهو إيجاد اضطراري، وليس اختيارياً^(١). وفي هذا القول محذوران خطيران:

○ إنكار الخلق، الذي هو الإيجاد من العدم بعلم واختيار. وقد قال الله تعالى: ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾ [غافر: ٦٢]. وصرح ﷺ في غير موضع من القرآن بخلق السماوات والأرض وما بينهما.

○ كما يلزم من القول بالفيض والتولد أن العالم جزء من الوجود الأزلي الذي صدر عنه، وهو قول بقديم العالم^(٢)، أو بقديم مادته، حيث إن الوعي - الذي جعله كثير منهم مرادفاً للإله - وجد هو والعالم عند تأمل الفراغ لذاته، «والقول بقديم العالم... كفر بإجماع العلماء»^(٣).

○ أن هذا القول - عند التحقيق - هو قول بأن الحوادث تحدث بلا مُحدث. قال ابن تيمية في معرض رده على القائلين بالفيض: قال شيخ الإسلام مبيناً حقيقة القول بالفيض: «فحقيقة قولكم أن حوادث العالم تحدث عنه، مع أنه لم يزل علة تامة لها، أو مع أنه لم يصر علة تامة، مع أن العلة التامة إنما تكون تامة عند معلولها لا قبل ولا بعد، وهذا يتقضى عدم الحوادث أو قدم الحوادث، وكلاهما مخالف للمشاهدة. ولهذا كان حقيقة قولهم: إن

(١) Apologetics in the New Age-Clark & Geisler: 119.

(٢) درء التعارض: ابن تيمية ٥٦/٦.

(٣) الرد على القائلين بوحدة الوجود: علي القاري ص ٦٩، وانظر: التوضيح: سليمان بن عبد الله ص ٩٩.

الحوادث تحدث بلا محدث لها^(١).

○ ثم إن القول بالفيض الذي حدث عند هؤلاء بالوعي، يطرح سؤالاً ملحاً: لماذا حدث «الوعي» في ذلك الوقت بالذات، فلم يحدث قبله أو بعده؟ فلزم وجود باعث داخلي أو خارجي ينقض قولهم.

هذا، وإن هذه الفلسفة الكونية - مع معارضتها السافرة للشرع - لا تتفق بأي حال مع العقل، فما هو الباعث الذي دفع الفراغ للتأمل الذاتي؟ «فما بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا بمخرج، ومخرج الشيء من القوة إلى الفعل غير ذات الشيء، فيجب أن يكون له مخرج من خارج يؤثر فيه»^(٢). فالمخلوق لا ينتقل من العدم إلى الوجود إلا بإرادة خارجية تنقله من حال إلى حال، وهي الأمر الإلهي، أو كلمة: كن.

خامساً: القول بأن الكون هو الله أو جزء من الله:

وهذا القول متفرع عن النقطة السابقة، غير أن فيه انحرافاً إضافياً، هو إضفاء وصف الألوهية على الوجود الذي تولد من الكون. وبذلك يعتبر الكون عند أتباع حركة «العصر الجديد» هو الإله، أو أن الكون جزء منه، فالوجود لم يوجد من العدم وإنما من ذات الإله، طبيعتها كطبيعته، بل هي إياه^(٣).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «قوله: إن العالم هو الله، وإن العالم صورة الله، وهوية الله، فإن هذا أعظم من كفر القائلين بقدم العالم، الذي يشبّهون واجب الوجود، ويقولون إنه صدر عنه الوجود الممكن»^(٤).

وسيأتي الرد مفصلاً على القائلين بوحدة الوجود في الفصل القادم بإذن الله.

سادساً: القول بالتطور، أو النشوء والارتقاء:

«إن الادعاء بأن المخلوقات يجيء بعضها من بعض عن طريق التطور ادعاء قديم، يرجع تاريخه إلى القرن السادس قبل الميلاد، في بلاد الإغريق، فقد قدم

(١) منهاج السُّنة النبوية: ابن تيمية ٣٤٤/١، وانظر: درء التعارض ٣٩٩/١، والمنتقى من منهاج الاعتدال: الذهبي ص ٤٠.

(٢) الملل والنحل: الشهرستاني ٢٠٨/٢.

(٣) Apologetics in the New Age-Clark & Geisler: 120.

(٤) مجموع الفتاوى: ابن تيمية ١٣١/٢.

بعض الفلاسفة عدداً من الفرضيات عن تطور الحياة من الأنواع البسيطة إلى الأنواع المعقدة عن طريق الصدفة. أما نظريات التطور الحديثة فترجع بداياتها إلى القرن الثامن عشر الميلادي^(١).

وهنا لا بد من التمييز بين نوعين من التطور النوعي، حتى لا ينتج لبس عن الخلط بينهما:

النوع الأول: هو التطور الدقيق (Micro-evolution)، ويراد به بعض التغيرات الكيميائية الثانوية التي تحصل في تكوين المخلوق فتؤثر عليه، بتغيير في الحجم، أو الشكل، أو اللون، دون حصول تغيرات جذرية معقدة^(٢). ومن ذلك زيادة الشعر على ظهور الحيوانات أو نقصانها أو تصاغر حجم الرأس، أو الجسد، وذلك تأقلاً مع البيئة التي يقطن فيها الكائن الحي، بحيث تُسجل المعلومات في الحمض النووي DNA وتتوارثه المخلوقات عبر الأجيال. وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على كمال الرب ﷻ وعظمته، إذ أودع في الكائنات القدرة على التأقلم مع التغيرات التي تحصل في الكون، والتي تساعد نوعها على الاستمرار. وهذا النوع ليس فيه مخالفة لما ورد في الشرع، فإن الله أوجد جميع المخلوقات، وخلق فيها القدرة على التكيف مع محيطها كوسيلة للبقاء. بل قد جاء في البخاري ما يفيد أن الإنسان نفسه قد مر بمثل هذا النوع من التطور^(٣). قال ﷺ: «خلق الله آدم وطوله ستون ذراعاً» إلى أن قال: «فلم يزل الخلق ينقص حتى الآن»^(٤).

النوع الثاني: وهو التطور الكلي (Macro-evolution)، ويراد به تحول جذري يعتري الكائن الحي، وهو تحول قابل للتوريث من شكل حياتي إلى آخر، ويتسبب في تغيير النوع، والأعضاء الحيوية للكائن الحي^(٥). ومن ذلك تحول

(١) دارون ونظرية التطور: شمس الدين بلوت ص ١٠.

(٢) Render Unto Darwin-James H. Fetzer: 40.

(٣) لا بد من التنبيه إلى أن مصطلح «التطور» اشتهر إطلاقه على التطور الكلي، ولذلك ينبغي للمسلم تجنب استخدام هذا اللفظ في معرض التقرير والإثبات لئلا يُفهم منه أنه يثبت التطور الإلحادي الذي جاء به دارون والذي تروج له حركة «العصر الجديد».

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه ١٣١/٤، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: خلق آدم صلوات الله عليه وذريته، برقم (٣٣٢٦).

(٥) Render Unto Darwin-James H. Fetzer: 40.

الخلايا الأحادية إلى حيوانات معقدة، وتحول القردة إلى بشر. وهذا النوع ظاهر المخالفة لما جاء به الشرع، وهو مخالف للعقل والمنطق أيضاً.

أما مخالفة «نظرية التطور» للشرع فلما تتضمنه من مصادمة النصوص وإنكار لعقيدة الخلق. فقد فصل القرآن في قصة خلق أبي البشر آدم ﷺ، وهبوطه إلى الأرض، ووصف مادة خلقه بأدق التفاصيل، ولم يشر في موضع إلى أصل حيواني له، بل أكد تكريمه على كل سكان الأرض في غير موضع من القرآن. وشدد ﷺ في نهيه للمسلم بالتشبه بالحيوان في مظهره وسلوكه دلالة على قدره وتكريمه.

كما تكمن مخالفتها للعقل كذلك في اعتمادها على الصدفة عند دارون^(١)، وعلى «الوعي» عند حركة «العصر الجديد»^(٢). أما القول بالصدفة فيحكي «عن أبي حنيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أن قوماً من أهل الكلام أرادوا البحث معه في تقرير توحيد الربوبية، فقال لهم: «أخبروني قبل أن نتكلم في هذه المسألة عن سفينة دجلة، تذهب فتمتلئ من الطعام والمتاع وغيره بنفسها، وتعود بنفسها، «فترسو» بنفسها، وتفرغ وترجع، كل ذلك من غير أن يدبرها أحد؟! فقالوا: هذا محال، لا يمكن أبداً! فقال لهم: «إذا كان هذا محالاً في سفينة، فكيف في هذا العالم كله، علوه وسفله!» وتحكى هذه الحكاية أيضاً عن غير أبي حنيفة»^(٣). بل يدين دارون نفسه بقوله: «نستطيع أن نقول إن مفصل الباب مصنوع من قبل الإنسان، ولكننا لا نستطيع الادعاء بأن مفصل المحار المدهش هو من صنع كائن عاقل»^(٤). حيث يوضح تناقضه صاحب كتاب «دارون ونظرية التطور» قائلاً: «ولا نستطيع أن نرد ادعاء دارون بعبارة أبلغ وأوجز من عبارته هو. فعندما يذكر أن مفصل أي باب

(١) دارون: هو تشارلز دارون، عالم أحياء إنجليزي، ولد في إنجلترا عام ١٨٠٩م، له عدة مؤلفات في شرح نظريته، من أهمها: أصل الأنواع، وسلالة الإنسان. توفي عام ١٨٨٢م.

انظر: موسوعة الفلسفة: عبد الرحمن بدوي ٤٧٣/٢، ومقدمة أصل الأنواع: تشارلز دارون ص ٣١ - ٣٦.

(٢) انظر: A Master's Reflection on the History of Humanity-Ramtha (J.Z Knight): 100.

(٣) شرح العقيدة الطحاوية: ابن أبي العز ٣٥/١.

(٤) The Autobiography of Charles Darwin and Selected Letters-Francis Darwin: 63.

بسيط هو معمول من قبل إنسان، ولكن المفصل الحي - الذي يصفه بأنه «مدهش» ليس إلا نتيجة للصدفة إنما يجيب نفسه بنفسه، ويقع في تناقض صارخ ينذر أن يشاهد في دنيا العلم»^(١)، بل إن التفسير بالصدفة هو تفسير جبان، وهروب من أي تفسير يحتاج إلى إعمال العقل. كما يبقى السؤال عمن أوجد الوجود الأول، إذ التسلسل في المؤثرين ممتنع عقلاً، ولا بد أن يصل إلى نهاية.

وتأتي حركة «العصر الجديد» لتفسر التطور بأنه نتيجة لتأثير الوعي، وهذا مخالف للشرع والعقل كسابقه. أما مخالفته للشرع فهي تماماً كالذي تقرر في الرد على القائلين بالصدفة، غير أنه يزيد على ذلك شرك إضافي، فإن الوعي إذا نسب للإنسان، وكان تحت تصرفه، كان الباعث على الوجود هو الإنسان، وهذا شرك ظاهر في الربوبية لما فيه من إثبات الخلق استقلالاً لغير الله ﷻ. فإن قيل إن الوعي وجود مستقل عن الإنسان، وهو الذي يتحكم بمجريات الكون، قيل إن الوعي صفة عرضية لا بد أن تقوم بغيرها، وهو معنى مطلق لا يمكن أن يكون له وجود في الخارج إلا عند التقييد، كما هو الحال في السمع والبصر مثلاً. فلا وجود للسمع مستقلاً عن السامع، ولا وجود للبصر مستقلاً عن المبصر، وكذلك لا وجود للوعي مستقلاً عن الوعي. ومن هنا تأتي مناقضة هذا القول للعقل. فهو إما أن يُنسب إلى فاعل، فيكون ذلك الفاعل هو الخالق من دون الله، أو أن لا ينسب إلى أحد فيكون الباعث على الوجود عدماً، فيرجع قولهم إلى قول القائلين بالصدفة.

هذا، وقد أطال الباحثون في الرد على نظرية التطور من النواحي العلمية التجريبية، ومن الناحية الشرعية، فلتراجع في مظانها^(٢).

(١) دارون ونظرية التطور: شمس الدين بلوت ص ١٦.

(٢) انظر (مثلاً): هدم نظرية التطور: هارون يحيي، وآذان الأنعام في الخلق والتطور: عماد بابكر، ودارون ونظرية التطور: شمس الدين بلوت.

الفصل الثاني

الاتحاد ووحدة الوجود

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: التعريف بوحدة الوجود في اللغة والاصطلاح.

المبحث الثاني: مذاهب القائلين بوحدة الوجود.

المبحث الثالث: وحدة الوجود عند حركة «العصر الجديد».

المبحث الرابع: لوازم القول بوحدة الوجود ونقضه للعقيدة الإسلامية.

المبحث الأول

وحدة الوجود في اللغة والاصطلاح

ظهر الميل نحو وحدة الوجود (Pantheism) في كثير من المذاهب الفلسفية الشرقية والغربية قديمها وحديثها، وهو تعبير عن اختزال الوجود في موجود واحد يختلف باختلاف القائلين به. ظهر هذا المذهب الفلسفي نتيجة إقحام الفكر البشري فيما لا يُحسن مع غياب نور الوحي وهُذي النبوة. وهو - بلا شك - من أبرز العقائد التي تبنتها حركة «العصر الجديد» وأخطرها. ولذلك سأبدأ هذا المبحث بالتعريف بوحدة الوجود عموماً ليتضح للقارئ مدى خطورة هذا المذهب الإلحادي، ثم أوضح موقف حركة «العصر الجديد» منه، وأختم بنقض هذا المعتقد في ضوء العقيدة الإسلامية.

الوَحْدَة في اللغة:

الوَحْدَة مصدر، أصله: وَحَدَ؛ أي: جعله واحداً. و«الواو والحاء والذال أصل واحد يدل على الانفراد»^(١)، و«الواحد بُني على انقطاع النظير، وَعَوَزَ

(١) مقاييس اللغة: ابن فارس ٩٠/٦.

المثل»^(١). «ومتوحد؛ أي: منفرد»^(٢)، و«الوَحدة: الانفراد»^(٣).
فالمعنى دائر حول الانفراد وعدم الكثرة.

الوجود في اللغة:

الوجود: مصدر أصله وَجَدَ. «وهو لغة يطلق على الذات»^(٤). «وَوُجِدَ: من
العدم - كَعُنِيَ - فهو موجود، ولا يقال: وجده الله تعالى، وإنما يقال:
أوجده»^(٥). فالوجود هو الثبوت والحصول، ومعناه مقابل للعدم.
أما تصور الوجود فهو «أمرٌ يُدرك بالبديهة، ولا تزيده التعريفات الموضوعية
له إلا غموضاً؛ لأن معناه أعرف عند الناس من جميع تعريفاته»^(٦).

وحدة الوجود:

وَحدة الوجود هو مركب لفظي يحمل مفهوماً اصطلاحياً يمكن توضيحه من
جهتين أساسيتين:

١ - وحدة الوجود عند من يؤمن بوجود الإله:

ويمكن تلخيص هذا المذهب في قولهم: إن الإله والعالم حقيقة واحدة،
فالإله هو الموجود الحق، ولا موجود سواه. أما ما عداه فهي أعراض ومظاهر،
أو مجرد تجليات وفيوضات مستمدة منه^(٧). فالإله هو كل شيء، وكل شيء هو
الإله^(٨).

وهؤلاء هم - في الغالب - من الذين ينتسبون إلى الأديان ذات الأصول
السماوية، حيث لا يستطيعون التنصل من فكرة «الإله» المتأصلة في الدين، وفي

(١) لسان العرب: ابن منظور ٤٤٨/٣.

(٢) المرجع السابق ٤٤٨/٣، وانظر: القاموس المحيط: الفيروز آبادي ص ٤١٤.

(٣) مختار الصحاح: الرازي ص ٢٩٦، وانظر: القاموس المحيط: الفيروز آبادي ص ٣٢٤.

(٤) الكليات: أبو البقاء الكفوي ص ٩٢٤.

(٥) القاموس المحيط: الفيروز آبادي ص ٣٢٤.

(٦) وحدة الوجود الخفية: د. أحمد القصير ٢٤/١.

(٧) المعجم الفلسفي ص ٢١٢: مجمع اللغة العربية (مختصراً).

(٨) The Columbia Encyclopedia 6th Edition: 360043.

الوقت ذاته يعتقدون فيه اعتقادات تناقض أبسط مبادئ الربوبية. ومنهم - كذلك - أتباع بعض المذاهب الهندوسية، والديانة الطاوية التي تعتقد بآله، أو بآلهة متعددة^(١). إلا أن الإله الذي يعترف به القائلون بوحدة الوجود هذه لا يحمل المعنى الذهني المتبادر عند إطلاقه، فمفهومهم للإله مختلف عنه تماماً، وعندما يقولون: الإله والكون واحد، فالمراد (بالإله) مبدأ متجاوز لا شخصي، وهو ليس ذاتاً مستقلة قائم بنفسه، مبين لخلقه^(٢)، وإلا لما أمكن القول بأنه متوحد مع الكون نظراً لامتناع ذلك عقلاً.

لقد تحولت الفكرة عن «الإله» من رب، خالق، معبود، منزّه عن صفات المخلوقين، إلى وجود مطلق، متجلّ في تلك المخلوقات، ومتجسّد فيها. وقد تفرّع عن هذا القول قولان:

- أن الموجود الحق هو الإله، وأن العالم ليس إلا مظهراً لذلك الوجود.
- أن العالم هو الموجود الحق، وأن الإله ليس سوى مجموع الأشياء الموجودة في العالم^(٣).

٢ - وحدة الوجود عند من لا يؤمن بالإله:

وهؤلاء رغم اشتراكهم مع من ذكرنا في أساسيات المذهب، إلا أنهم لا يجعلون الموجودات صوراً أو تجليات لـ «إله»، فالإله يحمل من معاني القدسية والعبودية ما لا ينطبق على المطلق الكلي في المذاهب الإلحادية. ومع ذلك، فإن الإله عند أولئك لا يكاد يختلف عن مطلق هؤلاء إلا في التسمية.

والمقصود: أن وحدة الوجود هي تعبير عن «أيّ نظرية تقول بوجود جوهر واحد فحسب، أو عالم واحد، أو أن الواقع الخارجي واحد بمعنى ما؛ أي: أنه

(١) قد تكون هذه الآلهة هي مظاهر مختلفة لمبدأ كلي مطلق، أو تجليات لإله واحد يحمل نفس صفات المطلق.

(٢) انظر: Pantheism: A Non-Theistic Concept of Daity: 27-Michael P. Levine.

(٣) المعجم الفلسفي ٥٦٩/٢: د. جميل صليبا (بتصرف)، وانظر: The Columbia Encyclopeida: 36043.

ولا فرق بين هذا القول وبين قول من لا يقر بالإله، إلا أن هذا يستخدم لفظ «الإله» ليعبر عن معتقده الإلحادي. وهي محاولة فاشلة للتوفيق بين الدين الذي يعترف بآله والمذاهب المادية المنكرة له.

لا يتغير ولا ينقسم، ولا يتمايز»^(١)، فهو مذهب يشمل كل من يعتقد أن العالم ليس إلا حالة أو مظهراً للواحد الكلي أو الكائن المطلق الذي ليس له وجود منفصل عنه^(٢).

وعلى كل حال، فإن الاعتقاد بأنه ما ثمة إلا وجود واحد هو المراد بوحدة الوجود، بغض النظر عن ماهية هذا الوجود وحقيقته. ولكنني أحببت أن أشير إلى هذا الخلاف الذي هو - في نظري - صوري، لئلا يُظن أنه اختلاف معتبر.

(١) الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٥٣٤، إشراف: د. زكي نجيب محمود.

وهذا الذي أثبتته هو تعريف للواحدية، وهي لفظة تطلق على مذهب «وحدة الوجود» أحياناً. انظر: المعجم الفلسفي ص ٢٠٩: مجمع اللغة العربية، والمعجم الفلسفي ٢/ ٥٧٠: جميل صليبا.

ورغم أن الواحدية تستخدم غالباً في الفلسفة الغربية المعاصرة، ولها عندهم مدلول خاص قد لا تنطبق تفاصيله مع جميع مذاهب وحدة الوجود، إلا أن التعريف الوارد في الموسوعة لا يعبر عن هذه الخصوصية، فرأيت إثباته كتعريف لمذهب وحدة الوجود بشكل عام.

(٢) انظر: Dictionary of Philosophy and Psychology 2/256-edited by: James Mark Baldwin.

المبحث الثاني

مذاهب القائلين بوحدة الوجود في طبيعة العالم

اختلفت نظرة القائلين بوحدة الوجود لمفردات الكون الظاهرة، أو ما يُعرف بـ «العالم» - بعد أن اتفقوا على أن الوجود الحق واحد - إلى عدة أقوال، من أهمها ما يلي:

١ - نفي العالم:

ويرى أصحاب هذه الفكرة أن الطبيعة، وجميع أشكال الوجود ما هي إلا أوهام وخيالات، ووجودها وجود ذهني، ولذلك اعتُبرت الموجودات صوراً عقلية للإله - لمن يعتقد بوجوده - أو الجوهر الكلي لمن لا يؤمن بالإله^(١).

٢ - إثبات العالم كعين وجود الـ«واحد»^(٢):

فالعالم - وفقاً لهذا الرأي - موجود حقيقة وليس وهمًا، ولكنه عين وجود

(١) انظر: فلسفة وحدة الوجود: د. حسن قريب الله ص ١٦، ومجموع الفتاوى: ابن تيمية ١٧٠/٢، ونشأة الفلسفة وتطورها: عرفان فتاح ص ٣٦٧ - ٣٦٨.

(٢) سأستخدم لفظ «الواحد» للتعبير عن المبدأ الكلي الذي هو الإله عند بعضهم والحقيقة المطلقة عند الآخرين اختصاراً...

الإله^(١)، أو المطلق.

٣ - إثبات العالم كصور ومظاهر للـ«واحد»:

وقد أفردته لكثرة التعبير به، وإلا فإنه - عند التحقيق - لا بد أن يرجع إلى أحد القولين السابقين. وخلاصة هذا القول أن الوجود واحد، والكثرة ظاهرية، حيث إن العالم ليس إلا مظهراً من مظاهر «الواحد» المطلق^(٢). ثم إن هذه المظاهر والصور قد تعتبر ذهنية، فيُلحق هذا القول بالقول بنفي العالم. وقد تعتبر المظاهر هي عين «الواحد» فيُلحق بذلك الرأي.

٤ - النظرة الثنائية النسبية للوجود:

وهنا نجد اعترافاً بثنائية الوجود، بحيث يعتبر وجود العالم مفارق لوجود الإله ابتداءً، ولكن لما كان «الإله» متحداً بالعالم اتحاداً لا يمكن معه التمايز، أو حالاً فيه حلولاً مفضٍ إلى الاتحاد، كان هذا القول - في حقيقته - قولاً بوحدة الوجود. فإنه مع هذا القول لا يمكن تعيين وجودين متباينين في الواقع؛ لأن الوجودين امتزجا، واختلطاً، حتى أصبحا وجوداً واحداً^(٣).

وهذا القول - رغم خطورته - إلا أنه يعد أقل كفراً من القولين السابقين، فهو يعترف بوجود للإله متميز عن وجود العالم، وإلا لما أمكن أن يحل فيه أو يتحد به. ولذلك قيل في الاتحاد أنه: «تصوير الذاتين واحدة، ولا يكون إلا في العدد من الاثنين فصاعداً»^(٤)، وقيل: «الاتحاد امتزاج الشئين واختلاطهما حتى يصيرا شيئاً واحداً، لاتصال نهايات الاتحاد»^(٥). أما الحلول، فيطلق على معنيين:

١ - «الحلول السرياني»: (وهو)^(٦) عبارة عن اتحاد الجسمين بحيث تكون

(١) انظر: فلسفة وحدة الوجود: د. حسن الفاتح قريب الله ص ١٧ - ١٨، ومجموع الفتاوى: ابن تيمية ١٤٠/٢.

(٢) انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة: إشراف: د. زكي نجيب محمود ص ٥٣٥.

(٣) الفكر الشرقي: د. يونج شون كيم ص ٣٥.

(٤) التعريفات: الجرجاني ص ٨.

(٥) المرجع السابق ص ٩، وانظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٣٨٧/٢.

(٦) زيادة من الباحثة يقتضيها السياق.

الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر، كحلول ماء الورد في الورد، فيسمى الساري حالاً والمسري محلاً»، وهو قريب من القول بوحدة الوجود.

٢ - «الحلول الجواري: (وهو)^(١) عبارة عن كون أحد الجسمين ظرفاً للآخر، كحلول الماء في الكوز»^(٢). وهذا مع بطلانه الظاهر في حق الإله، إلا أنه لا يفضي إلى القول بوحدة الوجود.

٥ - أن العالم جزء من الإله:

وهذا المذهب هو المعروف بمذهب: «الكل في الإله» (Panentheism)، وهو «محاولة للجمع بين الاعتقاد بوجود إله، ووحدة الوجود، والاعتقاد بأن الإله ليس هو العالم ولا هو خارج عنه، بل إن العالم في الإله، بينما يتجاوز هو حدود العالم»^(٣).

يتضح من العرض السابق أن اختلاف الأقوال في طبيعة العالم ليس اختلافاً جوهرياً يؤدي إلى اختلاف في الحكم أو النتائج، فرغم تفاوت الأقوال في الغلو إلا أن المحصلة في النهاية واحدة، وهي إنكار وجود إله قائم بذاته، مستقل بصفاته، بائن من خلقه، ليس مختلطاً ولا حالاً بهم. وهذا القول - بغض النظر عن التفاصيل - هو كفر بالله لا يصح معه إيمان.

(١) زيادة من الباحثة يقتضيها السياق.

(٢) التعريفات: الجرجاني ص ٩٢، وانظر: مجموع الفتاوى: ابن تيمية ١/ ١٧١ - ١٧٢.

(٣) Dictionary of Philosophy and Psychology-James Mark Baldwin 2/255.

المبحث الثالث

وحدة الوجود في حركة «العصر الجديد»

لقد كانت عقيدة وحدة الوجود من أبرز العقائد التي تبنتها جميع المذاهب والأديان التي تعتبر سلفاً لحركة «العصر الجديد»، سواء في أصولها الشرقية أو الغربية. فهذه العقيدة الإلحادية هي العامل المشترك بين الهندوسية^(١)، والطاوية^(٢)، والبوذية^(٣)، وبين الهرمسية^(٤)، والغنوصية^(٥)، والأفلاطونية المجددة^(٦)، مروراً بالثيوصوفي^(٧)، وحركة «الفكر الجديد»^(٨)، والقدرات البشرية

(١) انظر: أديان الهند الكبرى: أحمد شلبي: ٧٢، والفلسفة في الهند: علي زيعور ص ١٣٢، فصول في أديان الهند: الأعظمي ص ٤٥.

(٢) انظر: الفكر الشرقي القديم وبدايات التأمل الفلسفي: د. جمال المرزوقي ص ٢٥٣.

(٣) انظر: الفكر الشرقي ص ٧٨ - ٨٠: د. يونس شون كيم.

(٤) انظر: متون هرمس: تيموثي فريك وبيتر غاندي ص ٤٢.

(٥) انظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: د. علي النشار ١/١٨٦، ومع الفلسفة اليونانية: د. عبد الرحمن مرجح ص ٢٣٣.

(٦) انظر: مع الفلسفة اليونانية: مرجح ص ٣٣٧، وتاريخ الفلسفة اليونانية: يوسف كرم ص ٢٩٠، وموسوعة الفلسفة: عبد الرحمن بدوي ١/٢٠١.

(٧) انظر: Modern Esoteric Spirituality-Sellon & Weber: 311.

(٨) انظر: The A to Z of New Age Movements-Michael York: 133.

الكامنة^(١)، وعدد من المذاهب الفكرية المعاصرة، كلها تصرح بأن الوجود الحق واحد، وأنه لا فرق بين خالق ومخلوق.

ثم تأتي حركة «العصر الجديد» لتؤكد هذا المعتقد وترسخه بطرق عصرية متنوعة^(٢)، بل إن جل أفكار الحركة قائمة على وحدة الوجود ومتفرعة عنه. تتنوع صور هذه العقيدة عند الحركة وإن كانت كلها تفضي إلى نتيجة موحدة، هي إنكار وجود خالق مباين للعالم له وجود مستقل عنه.

مذاهب حركة «العصر الجديد» في اعتقادهم بوحدة الوجود:

يمكن تلخيص أنواع وحدة الوجود التي تتبناها الحركة في النقاط التالية:

١ - وحدة الوجود النفوذية: وأشهر صورها الغربية: بوذية زن، التي ظهرت في الغرب في الخمسينات والستينات من القرن العشرين للميلاد. وهي الاعتقاد بوجود مبدأ مطلق واحد، ينفذ، ويتخلل، وتخترق الواقع كله. والمطلق عندهم خال من الأوصاف، وهو فراغ متجاوز لكل ثنائية كالخالق والمخلوق، أو النسبي والمطلق. أما العالم - مع اعترافهم بتعدد - فلا حقيقة له تتعدى المظاهر^(٣).

٢ - وحدة الوجود المطلقة: وهي المنسوبة لفلسفة شانكارا^(٤) الهندوسية، تقوم على نفي الثنائية، فالوجود كله وحدة واحدة غير قابلة لأي نوع من التمايز، وهي ذات الـ براهمان أو المطلق، أو هي عين الإله. أما العالم المادي فهو كالحلم، لا حقيقة له إلا من منظور الرائي، وعندما يستيقظ يدرك أن ما رآه وهم. وهنا لا مكان لعقيدة الخلق، حيث إن «الإله» لا وجود له منفصل عن العالم - بل هو ذاته^(٥).

(١) انظر: Perspectives on the New Age-Kay Alexander: 42, and Humanistic and Transpersonal Psychology-Donald Moss: 33.

(٢) يأتي تفصيلها في الباب الأخير بإذن الله.

(٣) انظر: Apologetics in the New Age-Clark & Geisler: (17-35).

(٤) شانكارا: هو المعلم الهندوسي الذي قام بوضع نظرية الـ أدفيتا فيدانتا (Advaita Vedanta) ذات التفسير الواحدي (وحدة وجود) لنصوص الفيدات والنصوص الهندوسية. ولد في الهند في أسرة برهمية في عام ٧٠٠ للميلاد تقريباً. وتوفي بعدها بخمسين عاماً. انظر: Philosophers and Religious Leaders-Christian D. Von Dehsen: 175.

(٥) انظر: Apologetics in the New Age-Clark & Geisler: (37-56).

٣ - وحدة الوجود متعددة المستويات: وهي التي تنسب إلى رادهاكرشنن^(١) (Radhakrishnan)، استُمدت من نفس مصدر فلسفة شانكارا غير أنها تختلف باعترافها بمستويات متعددة للوجود، فالعالم له وجود حقيقي، هو وجود الـ براهمان المطلق، ثم يتركون السؤال عن العلاقة بين الـ براهمان والوجود بلا إجابة. فالعالم ليس عدماً، وليس وهماً، بل هو مظاهر لـ «الإله» الذي يتجلى في مستويات متعددة من الوجود^(٢).

٤ - وحدة الوجود الفيضية: وهي النابعة من الفلسفة اليونانية، حيث يُعتقد أن ثمة مصدراً واحداً يكمن وراء الوجود كله، وليس العالم سوى فيض فاض عنه لا ينقص من وجوده شيء^(٣).

٥ - وحدة الوجود الشكلية عند سبينوزا: وفيها أن كل موجود يعتبر شكلاً من أشكال «الإله» أو الطبيعة، فهما عنده شيء واحد، فـ «الإله» يوجد على أشكال متنوعة من الوجود، ومن مناظير مختلفة، ولا يمكن أن يوجد شيء ليس هو الإله، فلا وجود للمادة التي ليست هو^(٤).

إن صور وحدة الوجود المتنوعة لا تتضمن - في الواقع - اختلافاً جوهرياً، بل إن اختلافها يكاد يكون صورياً، وهي جميعاً تشترك في الأفكار التالية:

١ - أن الوجود واحد: وهو «الإله» أو المطلق الذي له تسميات مختلفة، ولا وجود لشيء سواه. وهم بذلك يجعلون الإله محلاً للمتناقضات، كالخير، والشر، والوجود، والعدم.

٢ - أن «الإله» مطلق: مما يجعله رهين الذهن، فإن عدم الإطلاق؛ يعني: الثنائية والمباينة وهم ينكرونها.

٣ - الإيجاد الاضطراري: فهم وإن تحدثوا عن الخلق فإنهم لا يعتقدونه

(١) رادهاكرشنن: فيلسوف هندوسي، تولى رئاسة الهند من ١٩٦٢ - ١٩٦٧م، كانت له فلسفة خاصة تدعو إلى التوفيق بين الأديان. له عدد من المؤلفات. توفي في ١٩٧٥م.

The Columbia Encyclopedia 6th Edition: 11231

(٢) انظر: Apologetics in the New Age-Clark & Geisler: (57-74).

(٣) انظر: Apologetics in the New Age-Clark & Geisler: (75-92).

(٤) انظر: Apologetics in the New Age-Clark & Geisler: (93-114).

حقيقة؛ لأن الخلق يلزم منه التباين. فالقائلون بوحدة الوجود يرون الخلق عملية اضطرارية، وليست خاضعة للاختيار.

٤ - الإيجاد من ذات «الإله»: فالوجود صادر عن الذات الإلهية وهو من نفس مادته.

٥ - تأليه الإنسان: حيث لا فرق بينه وبين الإله.

٦ - إنكار حقيقة العالم: حيث يعتبر العالم عند أصحاب وحدة الوجود وهماً أو عدماً، وحتى من أقر بوجود حقيقي للعالم جعل هذا الوجود ثابت من وجهة نظر معينة فقط، كالذي يحلم أو يتخيل^(١).

توظف حركة «العصر الجديد» عدداً من الفلسفات القديمة في إحياء عقيدة وحدة الوجود، ربما تكون تلك الفلسفات أقل وضوحاً - خاصة عند غير المختصين - من التصريح بوحدة الوجود، فلا تتصادم بشكل واضح مع معتقدات العوام في العالم والإله. وبذلك يكون التدرج في سلب المؤمن من اعتقاده، دون معارضة منه، أو استنكار. ومن أبرز تلك الفلسفات: فلسفة الـ ين يانغ، وفلسفة الطاقة الكونية. وفي ما يلي عرض موجز للفلسفتين، وتعلقهما بعقيدة وحدة الوجود:

١ - فلسفة الـ ين يانغ ووحدة الوجود:

تعتبر فلسفة الـ ين يانغ الطاوية إحدى الصور المعبرة عن مذهب وحدة الوجود بشكل جلي، فالـ ين يانغ ليست سوى صور للـ طايجي^(٢)، وكل ما في الوجود هو من تجليات الـ ين يانغ، وبذلك يكون كل ما في الكون هو الـ طايجي، فليس ثمة إلا وجود واحد. ولذلك يقول جورج أوشاوا (George Ohsawa)^(٣): «بأن عالمنا، ووجودنا، والحياة، ليست إلا شرارة أطلقها احتكاك

(١) انظر: Apologetics in the New Age-Clark & Geisler: (118-120).

(٢) طايجي: المبدأ الأول الذي لا يمكن إدراكه قبل تجليه في أفعال الـ ين يانغ.

انظر: المبدأ الفريد ص ٣٢ - ٣٤، جورج أوشاوا.

(٣) جورج أوشاوا: واسمه الحقيقي هو يوكي ساكوراوا (Joichi Sakurazawa)، ولد عام ١٨٩٣م في كيوتو عاصمة اليابان القديمة. أمضى ثلاثين سنة من عمره لنشر الثقافة الشرقية في أوروبا. يعد مؤسس نظام الـ ماكروبايوتك وناسر فلسفته، يُذكر أن له أكثر من ثلاثمئة =

نشاطي ين، ويانغ من قلب الـ طايجي... ووجودنا المادي يبدأ ما إن يتم استقطاب الـ طايجي^(١)... ثم ينتهي كل ذلك في اتحاد جديد، إلا أن وجودنا الروحي لا ينفك عن الوجود، إنه طايجي نفسه... طايجي ونحن الكائنات، لسنا سوى واحد. وهنا تكمن ذهنية الإيمان(١)»^(٢).

ووفقاً لهذا الفلسفة، تصنف الموجودات إلى ين ويانغ، بينما الـ ين يانغ هما وجهان لعملة واحدة^(٣)، وهما في النهاية شيء واحد. ولذلك كانت نتيجة هذا التصنيف أن الأشياء التي هي في ظاهرها متناقضة، هي - في الواقع - متحدة، بل هي شيء واحد غير مختلف.

٢ - الطاقة الكونية^(٤) ووحدة الوجود:

تعد الطاقة الكونية في الفكر الصيني - وعند حركة «العصر الجديد» - هي الواحد المتولد عن الـ طاو، وهي من صورته^(٥)، فكل ما في الكون هو تلك الطاقة، كما تعتبر الطاقة هي الحقيقة المطلقة^(٦)، وتعتبر المادة طاقة مكثفة^(٧).

كما يُعتقد إمكانية اكتساب كميات كبيرة من الطاقة الكونية عبر الاتصال بالذات الإلهية^(٨)، حيث يعتقد بعضهم بأن الطاقة هي الـ (أنا العليا)، ومن ثم يمكن الارتقاء بالوعي الإنساني حتى تتواصل خلاياه بالطاقة الكونية فتصبح خلايا كونية غير منعزلة وغير محدودة^(٩)، فيدرك عندها الإنسان أن كل ما في الوجود

= كتاب لم يطبع منها سوى عشرة. توفي عام ١٩٦٦م.

انظر: دعوة إلى الصحة والسعادة (المقدمة): جورج أوشاوا ص ١٠٥.

(١) استقطاب الـ طايجي: أي تحوله إلى القطبين الـ ين والـ يانغ.

(٢) المبدأ الفريد: جورج أوشاوا ص ٦٠ - ٦١، وانظر: نفس المرجع ص ٣٢، ٤٤.

(٣) انظر: المرجع السابق ص ٣٥.

(٤) وتسمى: الطاقة الحيوية، وقوة الحياة، وطاقة الحياة، والنفس، وقوة الشفاء، وبرانا (في الهندوسية والبوذية)، وتشى (في الصين)، وكى (في اليابان).

انظر: التطبيقات المعاصرة لفلسفة الاستشفاء الشرقية: للباحثة ص ٢٢٠.

(٥) انظر: Taoism: Growth of a Religion-Isabelle Robint: 7.

(٦) انظر: Lao-Tzu and the Tao Te Ching-Kohn & Lafarague: 94.

(٧) انظر: الوجوه الأربعة للطاقة: د. رفاه وجمان السيد ص ١١.

(٨) انظر: أسرار الطاقة: حكم الزمان حمرة ص ١٥٦.

(٩) طاقة الكون بين يديك: مهي نور ص ١٦ (بتصرف يسير).

هي مظاهر لشيء واحد^(١).

إن استخدام الألفاظ الملبسة، والفلسفات الغامضة، في التعبير عن وحدة الوجود، يكون - غالباً - عند التطبيق، أما عند التنظير فإننا نجد أن أعلام حركة «العصر الجديد» لا يجبنون عن التصريح بالمعتقد القبيح. ويجعلونه الحقيقة التي لا بد لكل أحد من إدراكها، ثم إنهم يعبرون عن هذا الوجود بـ «الإله» إمعاناً في الكفر والضلال.

تقول آلس بيلي موضحة مفهوم الإله عندهم: «نستخدم مصطلح «الإله» للدلالة على ما يعبر عنه بالحياة الواحدة، التي تكمن في جميع الأشكال بالعالم الخارجي المحسوس»^(٢).

ويؤكد ديفيد سبانغلر - المتحدث بلسان حركة «العصر الجديد» - هذا المفهوم قائلاً: «إن الإله هو كل ما في الوجود. فيه لا يوجد نقص. إنه هو الحقيقة»^(٣). ويقول في موضع آخر: ديفيد سبانغلر: «يكمن سر التجلي في الاعتراف بأن الإله بكيته هو الحقيقة الوحيدة.. الإله هو كل ما في الوجود.. ومن خلال التوحد مع الإله، أكون متوحداً بكل شيء، ومن خلال هذه الوحدة يمكنني أن أكون المظهر الأعظم»^(٤).

أما رامثا (جي زي نايت) فيصرح بأن: «ما تسمونه الإله ليس سوى فهم غير محدود، فكر، العلة الأولى، وأساس كل الحياة. كل ما هو كائن، وكل ما كان، وكل ما سيكون مستمد من الفكر»^(٥). وأن «كل ما تراه حولك يسمى (مادة). الأب هو المادة؛ لأن كل شيء هو الإله»^(٦).

(١) انظر: الاستشفاء بالطاقة الحيوية: د. رفاه وجمان السيد ص ١٢٦.

(٢) Telepathy & the Etheric Vehicle-Alic Bailey: 2.

(٣) Laws of Manifestation-David Spangler: 62.

(٤) The Laws of Manifestation-David Spangler 62.

الإظهار، التجلية، والتجسيد هي تعبيرات عن كلمة Manifest ويراد به تحكم الإنسان بحياته وقدره، وسيأتي التفصيل فيه عند الحديث عن قانون الجذب في الباب الثالث بإذن الله.

انظر: Laws of Manifestation-David Spangler: 56.

(٥) The White Book-Ramtha (J.Z Knight): 115.

(٦) The White Book-Ramtha (J.Z Knight): 118.

فالإله الذي يريده هؤلاء ليس سوى وجود مطلق لا حقيقة له خارج الذهن، وإن اعتقد بعضهم بوجود إله مشخص فإنه يعتبر أعلى درجات الوجود المادي، ولكنه لا يزال دون الوجود المطلق الذي منه جاء الوجود كله الإله والعالم على حد سواء^(١).

إن الذات الإلهية عند حركة «العصر الجديد» - أو الروح الكونية كما يُعبر عنها بعضهم - تتشكل في المادة لتخوض تجربة الوجود المادي، كما هو ظاهر في قول ديباك شوبرا: «إن العالم المادي ليس سوى الروح الكونية منعطفة على ذاتها، لتخوض تجربة الروح والعقل والمادة. ويتعبّر آخر: جميع عمليات التكوين هي عمليات تعبر فيها الروح الكونية أو الذات الإلهية عن نفسها»^(٢).

وفي الكتاب الأبيض المنسوب لـ رامثا: «في لحظة حب وُلدتم جميعاً، عندما توصل الإله إلى الوجود والعظمة من خلال الحب، أصبحتم جميعاً ذلك الشيء الذي تشكل الإله إليه»^(٣).

أما الوجود المادي في فكر الحركة فليس له وجود مفارق «للإله»، وإن لم يكن العالم يدرك تلك الوحدة، كما يقول إكهارت تولي: «تعيش الطبيعة في حالة من الوحدة غير الواعية مع الكل»^(٤). ويصرح في موضع آخر: بـ «وحدة الإنسان مع كل «آخر» بالإضافة إلى المصدر»^(٥)، و«المصدر» عند تولي هو ذاته الإله^(٦). وليس للعالم وجود حقيقي في رأي آني بيسانت، فهي تقول في كتاب «دراسة في الوعي»: «عندما ندرك وحدتنا مع حاكمنا، لا يعود للمادة قوة علينا، فنراها على حقيقتها، وأنها ليست حقيقية»^(٧).

ويلحظ القارئ في فكر حركة «العصر الجديد» أنه مع الاعتقاد بوحدة الوجود فإنهم يسعون إلى تحقيق التوحد مع المطلق، والذي يعبر عنه بالاستنارة

(١) انظر: Initiation-Alice Bailey: 195.

(٢) The Spiritual Laws of Success-Deepak Chopra: vi.

(٣) The White Book-Ramtha: 115.

(٤) A New Earth-Eckhart Tolle: 167.

(٥) A New Earth-Eckhart Tolle: 22.

(٦) انظر: A New Earth-Eckhart Tolle: 79.

(٧) A Study in Consciousness-Annie Besant: 40.

تارة، وبالإشراق تارة أخرى، وهم يريدون بذلك: إما «ممارسة» الوحدة من خلال التجربة الذاتية، والإحساس بها، أو «إدراك» الوحدة الموجودة أصلاً^(١). وهو كما قال شيخ الإسلام معنى الاتحاد عند القائلين بوحدة الوجود: «الكثرة الخيالية صارت وحدة بعد الكشف، أو الكثرة العينية صارت وحدة إطلاقية»^(٢).

وعندما نتحدث أليس يبلي عن المراحل الخمس التي يمر بها السالك حال «التأهيل»، تصف المرحلة الأولى - والتي تحدث في المراحل الأخيرة من التناسخ - بأنها تلك التي يصبح فيها «يعي الفرق بين الحقيقة والزيغ، وينمو الإدراك في عقله بأنه وجود خالد، إله أبدي، وجزء من ال لا نهاية»^(٣).

كما لا يقف ديباك شوبرا عند ما انتهت إليه نظرية دارون في تطور النشأة البشرية، فالإنسان لم يصل بعد أعلى سلم الحياة، بل العالم كله في تطور مستمر يهدف إلى التحرر، ومقصده النهائي هو تحقيق الحرية الكاملة^(٤). ويبين معنى هذه الحرية بقوله: «إن البحث عن الاستنارة هو بحث عن ذاتك الحقيقة... موطنك هو مكان الحب العميق، السلام، والسعادة. عندما تعود إلى هناك ستجد نفسك واحداً مع الإله. وفي تلك اللحظة ستدرك أن رغبتك في السعادة لم تكن سوى البداية. لقد كانت أعمق رغباتك هي للحرية التي تأتي مع اليقظة التامة»^(٥). وبعبارة أكثر صراحة ووضوحاً: «خلف التنوع غير المحدود في الحياة، تكمن وحدة روح واحدة، منتشرة في كل مكان»^(٦).

ويقول رالف إمرسن متحدثاً عن الطبيعة وعلاقة الإنسان بها: «بينما أقف على الأرض العارية، ورأسي يسبح في الهواء الطلق، مرتفعاً في المساحة غير المنتهية - تتلاشى كل معاني ال أنا. أصبح أعيناً شفاقة، أصبح لا شيء، أرى كل شيء تدور بداخلي تيارات الوجود الكوني، أنا جزء من الإله، أو جزئ منه»^(٧).

(١) انظر: تاريخ التصوف الإسلامي: د. عبد الرحمن بدوي ص ٢٢.

(٢) حقيقة مذهب الاتحاديين: ابن تيمية ص ٥.

(٣) Initiation-Alice Bailey: 102.

(٤) انظر: Reinventing the Body-Deepak Chopra: 219.

(٥) The Ultimate Happiness Prescription-Deepak Chopra: 119.

(٦) The Seven Spiritual Laws of Success-Deepak Chopra: 2.

(٧) Essays & Lectures-Ralph Emerson: 9.

ويقول في وصف العالم: «إنه تجسيد دوني بعيد للإله، إسقاط له في ال لا وعي»^(١). ثم يهاجم ديفد سبانغلر المعتقدات الدينية التي تخالف التوجهات الباطنية لحركة «العصر الجديد»، فتؤمن بخالق بائن عن الخلق، ويسفه القائلين بها، مقررأ أن الطريقة الأعلّم هي طريقة القائلين بوحدة الوجود، فهو يقول: «ولا يزال الإيمان الأعمى، رغم قوته وتأثيره، لا يزال يعتقد أن الإله والإنسان وجودان مفترقان، وأن الأخير معتمد على الأول. وهنا يكون للإيمان محدودية متأصلة. ولكن عند تعلم الاستخدام الصحيح للعقل يبدأ الإنسان بإدراك قواه الإلهية، وقربه الجوهرى من الإله. تصبح وحدة الكون أكثر واقعية، وتصبح المقولة الهرمسية (ما في الدُّنو كما في العُلُو) مفتاحاً للعلم»^(٢).

عند تأمل عقيدة وحدة الوجود، يجد الباحث أن القول بوحدة الأديان نتيجة حتمية للقول بها^(٣). ورغم أن حركة «العصر الجديد» تتقبل جميع الأديان على أنها حق نسبي^(٤)، إلا أن سعة الأفق هذه لا تطال أشكال التدين المنظم، أو الأديان ذات الأصول السماوية التي تعتقد بأن الحق واحد، وأن الخالق ليس هو المخلوق. ولذلك تقول بلافاتسكي في (العقيدة السرية): «إن الفلسفات الباطنية لا تنكر وجود إله ذي مبدأ مطلق في الطبيعة، وإنما ترفض تقبل أي من آلهة الديانات التي تدّعي أنها توحيدية، الآلهة التي اخترعها الإنسان على شاكلته، في تصوير كفري مؤسف لذاك الذي لا يمكن معرفته»^(٥).

بينما يرى إكهارت تولي أن تلك الأديان هي سبب الفرقة والألم، وأنها استخدمت في تخطيط الآخرين ومعاداتهم، فهو يقول: «أصبحت الأديان، إلى حد كبير، قوى للتفريق، لا قوى للجمع. وبدلاً من أن تنهي العنف والكراهية من خلال إدراك الوحدة المتأصلة في الحياة، جلبت المزيد من العنف والبغضاء... أصبحت مبادئ وأنظمة عقائدية يتعرف عليها الناس، ومن ثم يستخدمونها في تدعيم فكرة ال أنا الزائفة. من خلالها أمكنهم اعتبار أنفسهم على صواب،

(١) Essays & Lectures-Ralph Emerson: 26.

(٢) Laws of Manifestation-David Spangler: 74.

(٣) انظر: مصرع التصوف: البقاعي ص ٢٤١.

(٤) انظر: Apologetics in the New Age-Clark & Geisler: 127.

(٥) The Secret Doctrine-Blavatsky: 11.

والآخرين على باطل، وتحديد هوياتهم من خلال أعدائهم»^(١).

للقول بوحدة الأديان في حركة «العصر الجديد» صور متعددة، يتبين فيها تدرج الحركة في عرض هذه الفكرة، فتجد في بعض المواضع الدعوة إلى المحبة، والتسامح، وغياب ملامح الولاء والبراء، يقول ديباك شوبرا: «في الطريق الروحاني تبدأ بالإحساس بالتيار وتنضم إليه بإرادتك، عندئذ - وفقط عندئذ - يكون الجميع امتداداً لنفسك. كيف تعلم أنك توصلت لهذه النقطة؟ أولاً: أن لا يكون لك أعداء. ثانياً: أن تحس بآلام الآخرين وكأنها آلامك. ثالثاً: أن تدرك أن التعاطف المشترك يربط الجميع»^(٢).

ويقول جورج أوساوا رائد الفلسفة الشرقية في العصر الحديث متحدثاً عن الطريق إلى السعادة: «إذا كان على وجه الأرض إنسان واحد، أو شيء واحد لا تحبه، فلن تكون سعيداً أبداً»^(٣). أما مريم نور^(٤) - سفيرة «العصر الجديد» في العالم العربي - فتقول: إن «الله مع الجماعة (!)، هذه هي العائلة المقدسة والمكرسة، كلنا إخوة في الله، نحترم جميع المخلوقات بكل تصرفاتها»^(٥).

كما يستهان بالعبادة والشعائر الظاهرة للأديان، والتي تميز كل دين عن الآخر. وفي ذلك يقول تولي: «لقد صنع الإنسان الإله على صورة نفسه. واختزل الأبدى، الـ لا منتهى، غير القابل للتسمية، في وثن ذهني، تؤمن به،

(١) A New Earth-Eckhart Tolle: 15.

(٢) Reinventing the Body-Deepak Chopra: 224.

(٣) زن ماكروبيوتيك: جورج أوساوا ص ٣٩.

(٤) مريم نور: أبرز المروجين لتطبيقات حركة «العصر الجديد» في العالم العربي وأول من نقلها إليه، كالـ يوغا والـ فونغ شوي. ولدت نور في لبنان في أواخر الثلاثينات الميلادية وتنقلت بين عدة بلدان منها الولايات المتحدة - حيث حصلت على الجنسية - والهند. أنشأت عدة مراكز في الولايات المتحدة، ومؤخراً مركزاً في لبنان يدعى (بيت السلام). ظهرت في العديد من البرامج في الإذاعات والمحطات الفضائية، ولعل بداية شهرتها كانت بعد ظهورها في برنامج (بلا حدود) في قناة الجزيرة الإخبارية. تحمل عقائد صوفية باطنية وخليط من الديانات المختلفة وإن كانت تدعي الانسحاب للإسلام. لها عدة مؤلفات منها: أسرار، وسر الأسرار، والخفايا، يظهر فيها التأثير الواضح بالفلسفات الشرقية وعقيدة وحدة الوجود.

تصفح الموقع الرسمي لمركز سلام: www.mariamnour.com/Arabic

(٥) أسرار: مريم نور ص ١٨.

وتعبده»^(١)، بينما تتساءل مريم نور: «لماذا بنوا المعابد؟ فالطبيعة تسبح الله وليس لها معابد!»^(٢).

ولذلك نجد أن التدين المقبول عند حركة «العصر الجديد» هو أي تدين يتبنى الأفكار الباطنية، فالغنوصية النصرانية، والتصوف الإسلامي، والكبالات اليهودية هي التي - بزعمهم - أزال خرافات الأديان السطحية، وأظهرت حقائقها الباطنية^(٣).

(١) A New Earth-Eckhart Tolle: 15.

(٢) الخفايا: مريم نور ص ١٠.

(٣) انظر: A New Earth-Eckhart Tolle: 16.

المبحث الرابع

نقد وحدة الوجود ولوازم القول به

لقد رد شيخ الإسلام ابن تيمية على القائلين بوحدة الوجود بعبارة بليغة مختصرة، فقال رَحِمَهُ اللهُ: «إن تصور مذهب هؤلاء كافٍ في بيان فسادهم، ولا يحتاج - مع حسن التصور - إلى دليل آخر، وإنما تقع الشبهة لأن أكثر الناس لا يفهمون حقيقة قولهم وقصدهم، لما فيه من الألفاظ المجملة والمشتركة.. بل هم أيضاً لا يفهمون حقيقة ما يقصدونه ويقولونه، ولهذا يتناقضون كثيراً في قولهم»^(١).
«وكل من يقبل قول هؤلاء فهو أحد رجلين:

○ إما جاهل بحقيقة أمرهم.

○ وإما ظالم يريد علواً في الأرض وفساداً»^(٢).

ومع ذلك، فإنه يلزم الرد عليهم بشيء من التفصيل لئلا تقع شبههم في قلب مؤمن، والرد عليهم سيكون من أربعة أوجه:

١ - رد وحدة الوجود من الشرع.

(١) حقيقة مذهب الاتحاديين: ابن تيمية ص ٢ - ٤.

(٢) المرجع السابق ص ٤.

٢ - رد وحدة الوجود عقلاً .

٣ - لوازم القول بوحدة الوجود .

٤ - تكفير العلماء للقائلين بوحدة الوجود .

وفيما يلي تفصيل هذه الردود :

أولاً: الرد على القائلين بوحدة الوجود من الشرع :

إن القول بوحدة الوجود مناقض لأصل التوحيد، فهو مخالف لتوحيد الربوبية والألوهية والأسماء والصفات. حيث يتضمن الإيمان بربوبية الله ﷻ الإيمان بأنه الخالق المالك المدبر، وهو ما لا يمكن أن يتأتى مع القول بوحدة الوجود.

فعندما يقول الله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الزمر: ٦٢]، يميز بين الخالق والمخلوق، فالخالق ليس هو المخلوق، بل إن «الكفار كانوا عارفين للوجود ومغايرته لما سواه، كما أخبر به ﷺ عنهم بقوله: ﴿وَلَكِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ﴾ [العنكبوت: ٦١، الزخرف: ٩]؛ أي: أوجد العلويات والسفليات من حيز العدم إلى صفحة الوجود، ليقولن الله: أي الذات الواجب الوجود»^(١).

وعندما يقول: ﴿تَبَرَّكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الملك: ١]، ويقول: ﴿إِلَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ﴾ [المائدة: ١٢٠]، فالمالك لا بد أن يكون مفارقاً للمملوك ليتحقق الملك، كما أن الذي ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ﴾ [السجدة: ٥] لا يمكن أن يكون هو ذات المدبر. أما من يجعل الوجود كله واحداً، فالله عندهم لم يخلق، ولا يملك، وليس المدبر.

والقرآن الكريم مليء بالأمر بالعبادة، كقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١]، وهو ما أمرت به الرسل جميعاً، فقد قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِيَ إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥]. كما نهى الرب ﷻ عن الشرك، فقال: ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً﴾ [النساء: ٣٦]، وقال: ﴿إِنَّمَا اللَّهُ لَا يُغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَى إِثْمًا

(١) الرد على القائلين بوحدة الوجود: القاري ص ١٤.

عَظِيمًا ﴿٤٨﴾ [النساء: ٤٨] فمن يعبد غير الله يكون مشركاً حابط العمل، قال تعالى: ﴿قُلْ أَغْيَرُ اللَّهَ تَأْمُرُونِي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ ﴿٤٩﴾ وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكَتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٥٠﴾ بَلِ اللَّهَ فَاعْبُدْ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ ﴿٥١﴾﴾ [الزمر: ٦٤ - ٦٦]. فهذه النصوص تدل على وجود «غير» الله تبارك وتعالى، وهذا الغير لا تصح عبادته، وهي المسماة بالشرك، ولولا وجود غير الله لما كان شيء من العبادة - أياً كانت وجهتها - من الشرك؛ لأنها ستكون عبادة لله لا لغيره.

قال شيخ الإسلام: «وذلك أنه علم بالاضطرار أن الرسل كانوا يجعلون ما عبده المشركون غير الله، ويجعلون عابده عابداً لغير الله، مشركاً بالله، عادلاً به، جاعلاً له ندأً. فلإنهم دعوا الخلق إلى عبادة الله وحده لا شريك له. وهذا هو دين الله الذي أنزل به كتبه، وأرسل به رسله، وهو الإسلام العام الذي لا يقبل الله من الأولين والآخرين غيره»^(١).

بل تواترت الآيات المثبتة للغير صراحة، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَغْيَرُ اللَّهَ تَأْمُرُونِي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ ﴿٤٩﴾﴾ [الزمر: ٦٤]، وقوله ﷻ: ﴿حَرِّمْتُ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ [المائدة: ٣].

لكن لما كانت الموجودات كلها - عند القائلين بوحدة الوجود - هي عين الإله وذاته، لم يكن هناك فرق بين من يعبد الله ومن يعبد الشجر، أو الحجر، أو البقر! بل إن فرعون كان مصيباً عندما قال: ﴿يَتَأْتِيهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي﴾ [القصص: ٣٨]، إذ إنه - باعتقادهم الفاسد - لم يخالف الواقع ولم يقل ما ليس بحق.

هذا، وقد وصف الله نفسه بصفات الكمال، ونزه ذاته عن صفات النقص، فقال عز من قائل واصفاً نفسه: ﴿لَمْ يَكِلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٢﴾ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴿١﴾﴾ [الإخلاص: ٣، ٤]، والناس تتوالد وتتكافأ، وقال: ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، والمخلوقات تأخذها السنة والنوم، ويقول ﷻ: ﴿لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾ [طه: ٥٢]، والخلق يعتريهم الضلال والنسيان. «فلا تخلو هذه الكائنات إما أن تكون هي الله، أو غيره، ولا يجوز أن تكون هي الله لأن الله نفى عن نفسه النقائص والتمثيل، فثبت أن النقائص

(١) حقيقة مذهب الاتحاديين: ابن تيمية ص ٨٢.

صفات لغيره، فانتفت الوحدة»^(١).

وقد وصف الله ﷻ نفسه بالعلو، وبالاتواء على العرش، وأخبر أنه ينزل ويجيء، وهي - جميعاً - لا تكون إلا بثبوت المباينة. أما المعية «فهي لا تكون إلا من الطرفين، فإن معناها المقارنة والمصاحبة»^(٢)، وذلك لا يكون إلا مع التمايز، فهي دليل عليهم لا لهم^(٣).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «كل المشايخ الذين يُقتدى بهم في الدين متفقون على ما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها من أن الخالق - سبحانه - مبين للمخلوقات. وليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته، وأنه يجب إفراد القديم عن الحادث، وتمييز الخالق عن المخلوق»^(٤).

بل «إن القول بوحدة الوجود هو - عند التأمل - نفي للألوهية وإثبات للكائنات وحدها»^(٥)، فإن «وحدة الوجود عنوان آخر للإلحاد بالله»^(٦).

ثانياً: الرد على القائلين بوحدة الوجود بالعقل:

إن القول بوجود واحد غير متعدد لا يمكن أن يتقبله عقل سليم، وتصور هذا المذهب - كما قال شيخ الإسلام - كاف في معرفة بطلانه. «المذهب إذا كان باطلاً في نفسه لم يمكن الناقد له أن ينقله على وجه يتصور تصوراً حقيقياً، فإن هذا لا يكون إلا للحق، أما الباطل فإذا بين فيبانه يظهر فساد، حتى يقال: كيف اشتبه هذا على أحد؟! ويتعجب من اعتقادهم إياه»^(٧) ومخالفته تكمن في ثلاثة جوانب:

١ - قولهم بالوجود المطلق:

يرى القائلون بوحدة الوجود أن وجود الرب وجود مطلق شائع، وهو قول

(١) وحدة الوجود الخفية: أحمد القصير ص ٥٩٠.

(٢) حقيقة مذهب الاتحاديين: ابن تيمية ص ٩٦.

(٣) وقد أطال شيخ الإسلام ابن تيمية وفصل في الرد على هؤلاء في كتاب: حقيقة مذهب الاتحاديين، فليراجع للاستزادة.

(٤) مجموع الفتاوى: ابن تيمية ٢٢٣/١٠.

(٥) ركائز الإيمان بين العقل والقلب: محمد الغزالي ص ١٢٣.

(٦) المرجع السابق ص ١٢٣.

(٧) حقيقة مذهب الاتحاديين: ابن تيمية ص ٧.

يبطله العقل، فالوجود المطلق بشرط الإطلاق ليس له وجود خارج الذهن، ولا وجود له في الخارج إلا عند التعيين^(١)، ومن وصف الرب ﷻ بالإطلاق فقد أنكر وجوده بالكلية.

يقول ابن القيم عن الإله المطلق: «ومعلوم أن هذا إنما هو خيال مقدر في الذهن، لا حقيقة له، وإنما غايته أن يفرضه الذهن، ويقدره كما يفرض الأشياء المقدرة، وليس هذا هو الرب الذي دعت إليه الرسل، وعرفته الأمم، بل بين هذا الرب الذي دعت إليه الملاحدة، وجردته عن الماهية، وعن كل صفة ثبوتية، وكل فعل اختياري... وبين رب العالمين وإله المرسلين من الفرق ما بين الوجود والعدم، والنفي والإثبات، فأبي موجد فرض كان أكمل من هذا الإله الذي دعت إليه الملاحدة، ونحتته أفكارهم، بل منحوت الأيدي من الأصنام له وجود، وهذا الرب ليس له وجود، ويستحيل وجوده إلا في الذهن»^(٢).

٢ - قولهم بأن العالم وهم:

- أما قول من قال منهم بأن العالم «وهم» فقول متناقض يُرد عليه من ذات قوله، فيقال إن القول بأن العالم (وهم) يقتضي وجود متوهم.
- فإما أن يكون المتوهم هو ذات الوهم، فيكون الله هو الوهم. وهذا كفر ووصف الله ﷻ بوصف باطل.
 - أو أن يكون المتوهم هو غير الوهم، وبذلك إثبات للتعدد، وإبطال للقول بوحدة الوجود^(٣).

٣ - قولهم بأن الموجودات هي مظاهر الإله:

- وهذا القول يرد عليه من نفس القول كسابقه، فمن قال إن الكون من مظاهر الإله، قيل له: هل هذه المظاهر وجود أم عدم؟
- فإن قال هي عدم، قيل: لا يمكن للإله أن يتجلى من خلال عدم.

(١) انظر: مجموع الفتاوى: ابن تيمية ١٠٦/٧، وحقيقة مذهب الاتحاديين: ابن تيمية ص ٢١ - ٢٢.

(٢) إغاثة اللهفان: ابن القيم ٢٦٠/٢.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى: ابن تيمية ٣٠٧/٢.

- وإن قال هي وجود، فيكون قد أثبت وجوداً غير وجود الله، فأثبت التعدد^(١).
- قال ابن تيمية: «ولكن هذا القول أشد جهلاً وكفراً بالله تعالى، فإن صاحبه لا يفرق بين المظاهر والظاهر، ولا يجعل الكثرة والتفرقة إلا في ذهن الإنسان لما كان محجوباً عن شهود الحقيقة، فلما انكشف غطاؤه عاين أنه لم يكن غير، وإن الرائي عين المرئي، والشاهد عين المشهود»^(٢).

ثالثاً: لوازم القول بوحدة الوجود:

- يظهر فساد كثير من الأقوال عند النظر في لوازمها، بل قد يرجع الإنسان عن القول إذا عُلِمَ ما يلزم منه. وعقيدة وحدة الوجود - مع فسادها في ذاتها - يلزم منها لوازم كفرية قبيحة، أذكر منها ما يلي:
- إنكار الرب وربوبيته، وهو ما سبق ذكره في الرد الشرعي.
- إسقاط العبادة والتكاليف. «وعندهم أن الإنسان هو غاية نفسه، وهو معبود نفسه، وليس وراءه شيء يعبد أو يقصده»^(٣).
- القول بوحدة الأديان، وتصحيح الأديان والمعتقدات جميعاً.
- بطلان الولاء والبراء، وما يتعلق بها من القيام بالأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر.
- نسبية الحق، وهو ما سيأتي الحديث عنه في الفصل الرابع بإذن الله.
- أن كل ما في العالم خير في ذاته، حيث كل فكر وعمل إنما هو في الحقيقة «الإله».
- أن جميع المعبودات هي عين الإله؛ لأنه الهوية السارية في جميع مراتب الوجود.
- أن مآل جميع الخلق إلى الخلاص والنجاة^(٤).

(١) انظر: بغية المرتاد: ابن تيمية ص ٣٥٠.

(٢) حقيقة مذهب الاتحاديين: ابن تيمية ص ٢٣.

(٣) مجموع الفتاوى: ابن تيمية ٢/٢٦٦.

(٤) انظر: في التصوف الإسلامي وتاريخه: رينولد أ. نيكولسون ص ٨٨ - ٨٩، و Apologetics in the New Age-Clark & Geisler: 127.

رابعاً: تكفير العلماء للقائلين بوحدة الوجود:

بعد أن تبينت حقيقة عقيدة وحدة الوجود، وما يلزمها من لوازم، فإنه لا ينبغي أن يشك مؤمن في خروج القائل بها من دائرة الإسلام، ووقوعه في الكفر، أو الشرك الأكبر المخرج من الملة. وهو ما أجمع عليه أهل الإسلام.

إن كفر القائلين بوحدة الوجود متفق عليه عند جميع أتباع الديانات السماوية^(١) بل قد قال شيخ الإسلام ابن تيمية بعد استعراض شيء من مذهبهم: «وذلك أظهر الكفر عند جميع أهل الملل»^(٢)، ووصف القائلين به بأنهم «من أعظم الناس زندقة ونفاقاً»^(٣). وجعل كفرهم أشد من كفر اليهود والنصارى من وجهين:

○ من جهة أن أولئك قالوا: أن الرب يتحد بعبده الذي قربه واصطفاه بعد أن لم يكونا متحدين، وهؤلاء يقولون: ما زال الرب هو العبد، وغيره من المخلوقات ليس هو غيره.

○ والثاني: من جهة إن أولئك خصوا ذلك بمن عظموه؛ كال المسيح، وهؤلاء جعلوا ذلك سارياً في الكلاب والخنازير والقذر والأوساخ! وإذا كان الله تعالى قال: ﴿فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [مريم: ١٧]. فكيف بمن قال: إن الله هو الكفار، والمنافقون، والصبيان، والمجانين، والأنجاس، والأنتان، وكل شيء؟ وإذا كان الله قد رد قول اليهود والنصارى لما قالوا: ﴿عَنْ أَبْنَاءِ اللَّهِ وَأَجْبُوهُمْ﴾ [المائدة: ١٨] وقال لهم: ﴿فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ﴾ [المائدة: ١٨]. فكيف بمن يزعم أن اليهود والنصارى هم أعيان وجود الرب الخالق، ليسوا غيره ولا سواه؟ ولا يتصور أن يعذب إلا نفسه؟ وأن كل ناطق في الكون فهو عين السامع؟^(٤)

بل إن القول بوحدة الوجود هو أقبح الكفر وأخبثه، قال عنه ابن القيم رحمه الله:

(١) عدا التيارات الباطنية فيها.

(٢) حقيقة مذهب الاتحاديين: ابن تيمية ص ٧٧.

(٣) الاستقامة: ابن تيمية ١/ ٣٩٤.

(٤) حقيقة مذهب الاتحاديين: ابن تيمية ص ٢٥.

«وهذا أكفر من كل كفر، وأعظم من كل إلحاد»^(١).

كما كُفر الشوكاني القائلين بوحدة الوجود في (الصوارم الحداد)، وقال بعد أن ذكر مقالاتهم: «فإن كنت لا تحكم بوحدة من هذه المقالات على صاحبها بالكفر، فما فرعون وهامان، ونمرود لديك في عداد الكفرة»^(٢).

وقد عدَّ الملا علي القاري من يقول بوحدة الوجود «زنديقاً إباحياً»^(٣)، وألف في تفنيد مذهبهم كتابه: «الرد على القائلين بوحدة الوجود»، وإن كان في بعض مواضعه نظر.

وفي نونية ابن القيم وصف دقيق لهذا المذهب القبيح ولوازمه، وما يحويه من كفر وضلال، أختتم بآيات منها هذا المبحث:

فالقوم ما صانوه عن إنس ولا	جن ولا شجر ولا حيوان
كنه المطعوم والملبوس والـ	مشموم والمسموع بالآذان
وكذاك قالوا إنه المنكوح والـ	مذبوح بل عين الغوي الزاني
والكفر عندهم هدى ولو أنه	دين المجوس وعابدي الأوثان
قالوا ولم يك كافراً في قوله	أنا ربكم فرعون ذو الطغيان
بل كان حقاً قوله إذ كان عيـ	ن الحق مضطلعاً بهذا الشأن
قالوا ولم يك منكراً موسى لما	عبدوه من عجل لدى الخوران
إلا على من كان ليس بعباد	معهم وأصبح ضيق الأعطان
ولقد رأى إبليس عارفهم فأهـ	وى بالسجود هوى ذي خضعان
قالوا له ماذا صنعت فقال هل	غير الإله وأنتما عميان
ما ثم غير فاسجدوا إن شئتم	للشمس والأصنام والشيطان
فالكل عين الله عند محقق	والكل معبود لدى عرفان
هذا هو المعبود عندهم فقل	سبحانك اللهم ذا السبحان ^(٤)

(١) مدارج السالكين: ابن القيم ٢٤٤/٣.

(٢) الصوارم الحداد القاطعة لعلائق أرباب الاتحاد: الشوكاني ص ٧٦.

(٣) الرد على القائلين بوحدة الوجود: علي القاري ص ٣٤.

(٤) الكافية الشافية: ابن القيم ص ٢٢.

الفصل الثالث

حقيقة الأرواح ومصيرها

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: حقيقة الروح في العقيدة الإسلامية.

المبحث الثاني: تعريف تناسخ الأرواح في اللغة والاصطلاح.

المبحث الثالث: تناسخ الأرواح عند حركة «العصر الجديد».

المبحث الرابع: نقض عقيدة التناسخ.

المبحث الأول

حقيقة الروح في العقيدة الإسلامية

قبل البدء في الحديث عن معتقد حركة «العصر الجديد» في الروح الإنسانية ونظرتهم لمنشئها ومصيرها، لا بد من التقديم بالمعتقد الصحيح في هذه المسألة ليشكل المعيار الذي يقاس عليه غيره. يتضح هذا المعتقد - فيما يخص هذا البحث - من خلال سبع مسائل:

- ١ - حقيقة الروح وماهيتها.
 - ٢ - اتصال الروح بالجسد.
 - ٣ - هل الروح قديمة أم محدثة.
 - ٤ - هل تموت الروح.
 - ٥ - هل تعود الروح إلى البدن بعد مفارقتها له.
 - ٦ - مستقر الأرواح بعد الموت.
 - ٧ - التواصل مع أرواح الموتى.
- وفيما يلي تفصيل هذه المسائل:

المسألة الأولى: حقيقة الروح وماهيتها

إن الروح البشرية من القضايا الغيبية التي لا تدرك بالحوس، وليست ماهيتها

من الأمور التي أفصح عنها الشارع وفصل فيها، بل إن علم الروح مما اختص به الله ﷻ، فقد جاء في صحيح البخاري عن ابن مسعود ﷺ أنه قال: «كنت مع النبي ﷺ في حرث بالمدينة وهو يتوكأ على عسيب، فمر بنفري من اليهود، فقال بعضهم: سلوه عن الروح، وقال بعضهم: لا تسألوه لا يسمعكم ما تكرهون. فقاموا إليه، فقالوا: يا أبا القاسم حدثنا عن الروح فقام ساعة ينظر - وفي رواية: رفع بصره إلى السماء، قال ابن مسعود ﷺ: «فعرفت أنه يوحى إليه، فتأخرت عنه حتى صعد الوحي»، ثم قال ﷺ: ﴿وَنَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥].

قال ابن عاشور: «وسؤالهم عن الروح معناه أنهم سألوه عن بيان ماهية ما يعبر عنه في اللغة العربية بالروح، والتي يعرف كل أحد بوجه الإجمال أنها حالة فيه.

○ والروح: يطلق على الموجود الخفي المنتشر في سائر الجسد الإنساني الذي دلت عليه آثاره من الإدراك والتفكير، وهو الذي يتقوم في الجسد الإنساني حين يكون جنيناً بعد أن يمضي على نزول النطفة في الرحم مائة وعشرون يوماً، وهذا الإطلاق هو الذي في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ [ص: ٧٢]، وهذا يسمى أيضاً بالنفس، كقوله: ﴿يَكَايُنْهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ﴾ [الفجر: ٢٧].

○ ويطلق الروح على الكائن الشريف المكون بأمر إلهي بدون سبب اعتيادي، ومنه قوله تعالى: ﴿وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ [النساء: ١٧١].

○ ويطلق لفظ الروح على الملك الذي ينزل بالوحي على الرسل، وهو جبريل ﷺ، ومنه قوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ [الشعراء: ١٩٣].

واختلف المفسرون في (الروح) المسؤول عنه المذكور هنا، ما هو من هذه الثلاثة، فالجمهور قالوا: المسؤول عنه هو الروح بالمعنى الأول. قالوا: لأنه الأمر المشكل الذي لم تتضح حقيقته، وأما الروح بالمعنيين الآخرين، فيشبه أن يكون السؤال عنه سؤالاً عن معنى مصطلح قرآني، وقد ثبت أن اليهود سألوا عن الروح بالمعنى الأول لأنه هو الوارد في أول كتابهم... «وليس الروح بالمعنيين الآخرين بوارد في كتبهم»^(١).

ثم يوضح سبب كون الروح من (أمر الله) بقوله: «وإذ قد كانت عقول الناس قاصرة عن فهم حقيقة الروح، وكيفية اتصالها بالبدن، وكيفية انتزاعها منه، وفي مصيرها بعد ذلك الانتزاع، أجيبوا بأن الروح من أمر الله؛ أي: أنه كائن عظيم من الكائنات المشرفة عند الله، ولكنه مما استأثر الله بعلمه، فلفظ (أمر) يحتمل أن يكون مرادف الشيء، فالمعنى: الروح بعض الأشياء العظيمة التي هي لله، بإضافة أمر إلى اسم الجلالة على معنى لام الاختصاص؛ أي: أمر اختص بالله اختصاص علم»^(١).

وقال ابن كثير رَحِمَهُ اللهُ تَفْسِيرُ الْآيَةِ: «قوله: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾؛ أي: من شأنه، ومما استأثر بعلمه دونكم ولهذا قال: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾؛ أي: وما أطلعكم من علمه إلا على القليل، فإنه لا يحيط أحد بشيء من علمه إلا بما شاء تبارك وتعالى. والمعنى: أن علمكم في علم الله قليل، وهذا الذي تسألون عنه من أمر الروح مما استأثر به تعالى، ولم يطلعكم عليه، كما أنه لم يطلعكم إلا على القليل من علمه تعالى»^(٢).

ومع ذلك، فإنه من الممكن - باستقراء الأدلة - التوصل إلى شيء من أوصاف الروح، فهي توصف بالحياة والعلم والقدرة، ولكنها ليست من جنس البدن^(٣). وقد تحدث ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ عَنْ معنى الروح، فقال: هي «جسم مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس، وهو جسم نوراني، علوي، خفيف، حي، متحرك، وينفذ في جوهر الأعضاء ويسري فيها سريان الماء، وسريان الدهن في الزيتون، والنار في الفحم، فما دامت هذه الأعضاء صالحة لقبول الآثار الفائضة عليها من هذا الجسم اللطيف بقي ذلك الجسم اللطيف مشابكاً لهذه الأعضاء، وأفادها هذه الآثار من الحس، والحركة الإرادية، وإذا فسدت هذه الأعضاء بسبب استيلاء الأخلاط الغليظة عليها، وخرجت عن قبول تلك الآثار فارق الروح البدن، وانفصل إلى عالم الأرواح، وهذا القول هو الصواب في المسألة وهو الذي لا يصحُّ غيره وكل الأقوال سواء باطلة، وعليه دل

(١) المرجع السابق: ابن عاشور ١٥/١٩٧.

(٢) تفسير القرآن العظيم: ابن كثير ٥/١١٦.

(٣) انظر: درء التعارض: ابن تيمية ٦/١٣١.

الكتاب، والسُّنة، وإجماع الصحابة، وأدلة العقل، والفطرة»^(١).

المسألة الثانية: اتصال الروح بالجسد

إن مما يعلمه الإنسان بالاضطرار أن للروح نوع تعلق بالجسد، وإن لم يعلم كيفية هذا التعلق، وأنه بمفارقتها له يفسد الجسد، ويبلى. فالروح ليست جزءاً من الجسد، بل هي وجود مستقل عنه، قد يجتمع به، وقد يفارقه. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ومذهب الصحابة، والتابعين لهم بإحسان، وسائر سلف الأمة، وأئمة السُّنة: أن الروح عين قائمة بنفسها، تفارق البدن، وتنعم وتعذب، ليست هي البدن، ولا جزءاً من أجزائه»^(٢).

ويتنوع تعلق الروح بالبدن بتنوع الأحوال والأوضاع، جعلها ابن القيم خمسة أنواع من التعلق، لكل منها أحكام متغايرة:

- أحدها: تعلقها به في بطن الأم جنيناً.

- الثاني: تعلقها به بعد خروجه إلى وجه الأرض.

- الثالث: تعلقها به في حال النوم، فلها به تعلق من وجه، ومفارقة من وجه.

- الرابع: تعلقها به في البرزخ، فإنها - وإن فارقت، وتجردت عنه - فإنها لم تفارقه فراقاً كلياً بحيث لا يبقى لها التفات إليه البتة..

- الخامس: تعلقها به يوم بعث الأجساد، وهو أكمل أنواع تعلقها بالبدن، ولا نسبة لما قبله من أنواع التعلق إليه، إذ (هو)^(٣) تعلق لا يقبل البدن معه موتاً، ولا نوماً، ولا فساداً^(٤).

فالروح تتعلق بجسد واحد في جميع مراحلها، فهي تنفخ فيه وهو جنين في بطن أمه، وتلازمه بعد أن يخرج على الأرض في يقظته ومنامه، ويبقى لها تعلق به بعد مماته، إذ عذاب القبر ونعيمه يقعان على الروح والجسد جميعاً^(٥)، ثم لما يبعث يوم القيامة تعاد الروح إلى ذات الجسد، وإن كان قد يتغير شيء من خلقه.

(١) الروح: ابن القيم ص ١٧٨ - ١٧٩.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ٣٤١/١٧.

(٣) زيادة يقتضيها السياق.

(٤) الروح: ابن القيم ص ٤٣.

(٥) انظر: مجموع الفتاوى: ابن تيمية ٢٨٢/٤، الروح: ابن القيم ص ٥٢.

فإنه يعاد تكوينه من عجب الذنب الذي يبقى دون أن يبلى. قال رسول الله ﷺ: «ليس من الإنسان شيء إلا يبلى، إلا عظماً واحداً وهو: عَجْبُ الذنب، ومنه يركب الخلق يوم القيامة»^(١).

المسألة الثالثة: هل الروح قديمة أم محدثة

أشكلت إضافة الروح إلى لفظ الجلالة في قوله تعالى: ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ [النساء: ١٧١]، ووصفها بأنها من (أمر الله) حتى ظن بعضهم أنها غير مخلوقة. والصحيح الذي أجمعت عليه الرسل «أنها محدثة، مخلوقة، مصنوعة، مربوبة، مُدَبَّرَةٌ. هذا معلوم بالاضطرار من دين الرسل صلوات الله وسلامه عليهم كما يُعلم بالاضطرار من دينهم أنَّ العالم حادث، وأن معاد الأبدان واقع، وأن الله وحده الخالق، وكل ما سواه مخلوق له، وقد انطوى عصر الصحابة، والتابعين، وتابعيهم - وهم القرون المفضلة - على ذلك من غير اختلاف بينهم في حدوثها، وأنها مخلوقة، حتى نبغت نابغة ممن قصر فهمه في الكتاب والسنة، فزعم أنها قديمة غير مخلوقة، واحتج بأنها من أمر الله، وأمره غير مخلوق، وبأن الله تعالى أضافها إليه كما أضاف إليه علمه، وكتابه، وقدرته، وسمعه، وبصره، ويده. وتوقف آخرون فقالوا: لا نقول مخلوقة، ولا غير مخلوقة»^(٢).

ويوضح ابن كثير معنى الإضافة قائلاً: «فقوله في الآية والحديث: ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ كقوله: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [البقرة: ١٣]؛ أي: من خلقه، ومن عنده، وليست (من) للتبعيض كما تقول النصارى عليهم لعائن الله المتتابعة، بل هي لا ابتداء الغاية، وقد قال مجاهد في قوله: ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾؛ أي: ورسول منه، وقال غيره: ومحبة منه، والأظهر الأول أنه مخلوق من روح مخلوقة، وأضيفت الروح إلى الله على وجه التشريف كما أضيفت الناقة والبيت إلى الله»^(٣).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه ١٦٥/٦، كتاب: التفسير، باب: ﴿يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا﴾، برقم (٤٩٣٥)، ومسلم في صحيحه ٢٢٧٠/٤، كتاب: الفتن وأشرار الساعة، باب: ٣٨، برقم (٢٩٥٥).

(٢) الروح: ابن القيم ص ١٤٤.

(٣) تفسير القرآن العظيم: ابن كثير ٤٧٩/٢.

- وينبغي أن يُعلم أن المضافات إلى الله ﷻ في الكتاب والسنة على نوعين:
- أحدها: إضافة الصفة إلى الموصوف، إذ الصفات لا تقوم بأنفسها. كقوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ﴾ [البقرة: ٢٥٥].
 - والقسم الثاني: إضافة أعيان منفصلة عنه، فهذه إضافة مخلوق إلى خالقه، على وجه التشريف؛ كقوله تعالى: ﴿ثَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَهَا﴾ [الشمس: ١٣]، وقوله: ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ [النساء: ١٧١]، وهذا القسم لا خلاف بين المسلمين في أنه مخلوق^(١)

وقد «اتفق أهل السنة والجماعة على أنها مخلوقة، وممن نقل الإجماع على ذلك: محمد بن نصر المروزي، وابن قتيبة، وغيرهما»^(٢)، وهو ما دلت عليه الأدلة من الكتاب والسنة^(٣). وهو ما أكده ابن تيمية بقوله: «روح آدمي مخلوقة، مبدعة، باتفاق سلف الأمة، وأئمتها وسائر أهل السنة. وقد حكى إجماع العلماء على أنها مخلوقة غير واحد من أئمة المسلمين»^(٤).

وبذلك يتضح أن روح الإنسان مخلوقة، ليست صادرة عن ذات الإله، ولا هي جزء منه ﷻ. فهي مسبوقة بعدم، وباقية بإبقاء الله لها.

المسألة الرابعة: هل تموت الروح

بعد أن تقرر أن الروح مخلوقة، وليست أزلية، اختلف الناس في كونها أبدية، وهل تموت الروح وتنفى، أم إنها خالدة لا يعثرها الموت على عدة أقوال:

- «قالت طائفة: تموت وتذوق الموت؛ لأنها نفس، وكل نفس ذائقة الموت، قالوا: وقد دلت الآية على أنه لا يبقى إلا الله وحده، قال تعالى: ﴿كُلُّ مَنَّا عَلَيْهَا فَاَنٍ﴾ [الرحمن: ٢٦]، وقال: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨]، قالوا: وإذا كانت الملائكة تموت فالنفوس البشرية أو، قالوا: وقد

(١) انظر: الجواب الصحيح: ابن تيمية ١٥٦/٢، والروح: ابن القيم ص ١٥٤، والعرش الذهبي ١٠١/١.

(٢) شرح العقيدة الطحاوية: ابن أبي العز ٥٩٦/٢.

(٣) انظر: الروح: ابن القيم ١٥٥، وشرح العقيدة الطحاوية: ابن أبي العز ٥٩٦/٢ - ٥٩٧.

(٤) مجموع فتاوى ابن تيمية ٢١٦/٤.

أخبر الله عن أهل النار أنهم قالوا: ﴿قَالُوا رَبَّنَا أَمَتْنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾ [غافر: ١١]، فالموتة الأولى هذه المشهورة وهي للبدن، والأخرى للروح^(١).

○ وقال آخرون: لا تموت الأرواح، فإنها خلقت للبقاء، وإنما تموت الأبدان، قالوا: وقد دلت على هذا الأحاديث الدالة على نعيم الأرواح وعذابها بعد المفارقة إلى أن يرجعها الله في أجسادها، ولو ماتت الأرواح لانقطع عنها النعيم والعذاب، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩]، هذا مع القطع بأن أرواحهم فارقت أجسادهم، وقد ذاق أجسادهم الموت^(٢).

قال ابن القيم رحمه الله: «والصواب أن يقال موت النفس هو: مفارقتها لأجسادها، وخروجها منها، فإن أريد بموتها هذا القدر فهي ذائقة الموت، وإن أريد أنها تعدم وتضمحل أو تصير محضاً فهي لا تموت بهذا الاعتبار^(٣)».

فموت الروح هو مفارقتها للبدن، غير أنها تعاد إليه في القبر، وعند البعث، ثم لا تفارقه بعد ذلك حيث يخلد أصحاب الجنة في الجنة، ويخلد أصحاب النار في النار.

المسألة الخامسة: هل تعود الروح إلى البدن بعد مفارقتها له

لا تحتاج هذه المسألة إلى كثير بحث ودراسة «فقد كفانا رسول الله ﷺ أمر هذه المسألة، وأغنانا عن أقوال الناس حيث صرح بإعادة الروح إليه^(٤)»، فعن البراء بن عازب قال: «كنا في جنازة في بقيع الغرقد، فأتانا النبي ﷺ، فقعده وقعدنا حوله كأن على رؤوسنا الطير وهو يلحده، فقال: «أعوذ بالله من عذاب القبر» ثلاث مرات، ثم قال: «إن العبد إذا كان في إقبال من الآخرة، وانقطع من الدنيا نزلت إليه ملائكة كأن وجوههم الشمس، فيجلسون منه مد

(١) والصحيح ما قاله ابن عباس رضي الله عنهما: «كنتم ثراباً قبل أن يخلقكم، فهذه ميتة، ثم أحياكم فخلقكم، فهذه إحياء. ثم يميتكم فترجعون إلى القبور، فهذه ميتة أخرى. ثم يبعثكم يوم القيامة، فهذه إحياء. فهما ميتتان وحياتان». جامع البيان: الطبري ٤١٩/١.

(٢) الروح: ابن القيم ص ٣٤.

(٣) المرجع السابق ص ٣٤.

(٤) المرجع السابق ص ٤١.

البصر، ثم يجيء ملك الموت حتى يجلس عند رأسه، فيقول: أيتها النفس الطيبة اخرجي إلى مغفرة من الله ورضوان». قال: «فتخرج تسيل كما تسيل القطرة من في السقاء، فيأخذها، فإذا أخذها لم يدعوها في يده طرفة عين حتى يأخذوها، فيجعلوها في ذلك الكفن، وذلك الحنوط، ويخرج منها كأطيب نفحة مسك وجدت على وجه الأرض» إلى أن قال ﷺ: «فيقول الله ﷻ: اكتبوا كتاب عبدي في عليين، وأعيدوه إلى الأرض، فإني منها خلقتهم وفيها أعيدهم، ومنها أخرجهم تارة أخرى» قال: «فتعاد روحه في جسده، فيأتيه ملكان فيجلسانه...»^(١) الحديث.

ففي الحديث تصريح بأن الروح تعود إلى ذات الجسد بعد خروجها منه، فلا تقترن بغيره ولا تعود لتسكن جسداً آخر بحال.

المسألة السادسة: مستقر الأرواح بعد الموت وإلى يوم القيامة

يمكن تحديد مستقر الأرواح بعد مفارقتها للبدن، وحتى البعث بحسب أصحابها، فهي متفاوتة تختلف باختلاف منازلهم، كالتالي:

○ أولاً: أرواح الأنبياء، وتكون في الرفيق الأعلى في أعلى عليين، فقد سُمع رسول الله ﷺ يقول عند موته: «اللَّهُمَّ الرفيق الأعلى»^(٢). قال ابن القيم رحمه الله: «أن الأرواح في البرزخ متفاوتة أعظم تفاوت، فمنها: أرواح في أعلى عليين، في الملاء الأعلى، وهي أرواح الأنبياء - صلوات الله عليهم وسلامه - وهم متفاوتون في منازلهم»^(٣).

○ ثانياً: أرواح الشهداء، وقد قال فيهم ربهم ﷻ: ﴿وَلَا تَحْزَنْ أَلِذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩]، ولما سئل رسول الله ﷺ عن ذلك قال: «أرواحهم في أجواف طير خضر، لها قناديل

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ٤٩٩/٣٠، برقم (١٨٥٣٤)، وصححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب ٢١٩/٣، برقم (٣٥٥٨).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ٦/٥، كتاب: المناقب، باب: قول النبي ﷺ: «لو كنت متخذاً خليلاً»، برقم (٣٦٦٩)، ومسلم في صحيحه ١٨٩٤/٤، كتاب: فضائل الصحابة رضي الله عنهم، برقم (٢٤٤٤).

(٣) الروح: ابن القيم ص ١١٥.

معلقة بالعرش، تسرح من الجنة حيث شاءت، ثم تأوي إلى تلك القناديل»^(١)، وهذا خاص بمن ليس عليه دين، أما المدين فإنه يُحبس عنها حتى يُقضى دينه، فقد قال ﷺ: «يغفر للشهيد كل ذنب إلا الدين»^(٢).

○ ثالثاً: أرواح المؤمنين، وتكون طيوراً تُعلق في شجر الجنة، فعن النبي ﷺ أنه قال: «إنما نسمة المؤمن طائر في شجر الجنة حتى يبعثه الله ﷻ إلى جسده يوم القيامة»^(٣)، غير أنه يبقى لها نوع تعلق بالجسد، كحال الإنسان في نومه، يقول ابن تيمية رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ: «ومع ذلك تتصل بالبدن متى شاء الله تعالى، وهي في تلك بمنزلة نزول الملك، وظهور الشعاع في الأرض، وانتباه النائم»^(٤). ويقول في موضع آخر: «وأرواح المؤمنين في الجنة، وإن كانت مع ذلك قد تعاد إلى البدن، كما أنها قد تكون في البدن، ويعرج بها إلى السماء كما في حال النوم»^(٥).

○ رابعاً: أرواح العصاة، فهؤلاء يعذبون بذنوبهم، كما هو في الأحاديث الواردة في أكل الربا، والذي كذب الكذبة تبلغ الآفاق. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وقد ثبت في الكتاب والسنة، واتفاق سلف الأمة، أن الروح تبقى بعد فراق البدن، وأنها منعمة، أو معذبة»^(٦).

○ خامساً: أرواح الكفار. وقد قيل: هي في النار، وقيل: هي في سجين في الأرض السابعة^(٧). والله أعلم حيث لم يرد نص صريح في مستقرها.

فالصحيح أن مستقر الأرواح يختلف باختلاف حالها وفقاً للنصوص الشرعية، وما لم يرد فيه نص فإن الواجب التوقف في تعيينه، وتفويض علمه إلى الله تبارك وتعالى.

-
- (١) أخرجه مسلم في صحيحه ١٥٠٢/٣، كتاب: الإمامة، باب: ٣٣، برقم (١٨٨٧).
 (٢) أخرجه مسلم في صحيحه ١٥٠٢/٣، كتاب: الإمامة، باب: ٣٣، برقم (١٨٨٦).
 (٣) أخرجه النسائي في سننه ١٠٨/٤، كتاب: الجنائز، باب: أرواح المؤمنين، برقم (٢٠٧٣)، وصححه الألباني في تحقيق مشكاة المصابيح ٥١٦/١، برقم (١٦٣٢).
 (٤) مجموع الفتاوى: ابن تيمية ٣٦٥/٢٤.
 (٥) شرح حديث النزول: ابن تيمية ص ٨٩.
 (٦) مجموع الفتاوى: ابن تيمية ٢٨٣/٤.
 (٧) انظر: الروح: ابن القيم ص ٩١، والفصل: ابن حزم ٥٧/٤.

أما قول من قال بأن «مستقرها بعد الموت أبدان أخر تناسب أخلاقها وصفاتها التي اكتسبتها في حال حياتها، فتصير كل روح إلى بدن حيوان يشاكل تلك الروح!» فهو قول باطل لا يقول به مسلم. قال ابن القيم: «وهذا قول المتناسخية منكري المعاد، وهو قول خارج عن أهل الإسلام كلهم»^(١).

المسألة السابعة: التواصل مع الأرواح

سبق أن أرواح الموتى لها أحوال متنوعة بعد مفارقتها للبدن، لا يثبت شيء منها إلا من طريق الوحي، فإن البرزخ عالم غيبي لا يمكن الاطلاع على شيء منه ما دام الإنسان حياً. ولذلك فإنه لا يمكن إثبات إمكانية الاتصال بين الأحياء والأموات - بأي طريق كان - إلا بالاعتماد على دليل صحيح، ولا دليل، بل النصوص تدل على خلاف ذلك، حيث نفى الشارع سماع الموتى لحديث الأحياء، فقال عز من قائل: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ ۚ﴾ [فاطر: ٢٢]، قال القرطبي: «أي: كما لا تسمع من مات، كذلك لا تسمع من مات قلبه»^(٢). أما قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى﴾ [النمل: ٨٠]، فالأظهر أن المقصود بالموت فيها موت قلوب الكفار^(٣).

وعلى كل حال، فالأصل أن الميت لا يسمع من كلام الأحياء وأحوالهم شيئاً إلا ما مكنه الله من سماعه مما ورد فيه نص، كسماع المقبور قرع نعال أهله إذا غادروه. وما ورد عن النبي ﷺ أنه خاطب قتلى بدر، فالصحيح أنه مخصوص بهؤلاء تضعيفاً للحسرة، وزيادة في العقاب.

والإفان سماع الميت لكل ما يقال له يخالف النصوص الدالة على انقطاعه عن الدنيا، فالميت المنعم قد يسمع ما يسوؤه، فينغص عليه ما هو فيه، وقد يسمع المعذب ما يسره فيخفف عنه عذابه، ولو بشيء يسير. أما تخصيص السماع بالمؤمنين لأن الكفار في شغل، فيرد بالأدلة التي أثبت بها السماع ابتداءً، فقتلى بدر كانوا كفاراً، ولا دليل على أن المؤمن وحده يسمع قرع نعال أهله إذا انصرفوا عنه، ثم إن الميت المنعم في شغل كذلك، فقد قال الله تعالى

(١) المرجع السابق ص ٩٣.

(٢) الجامع لأحكام القرآن: القرطبي ٣٤٠/١٤.

(٣) انظر: أضواء البيان: الشنقيطي ١٢٥/٦.

عن أصحاب الجنة: ﴿إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغْلٍ فَكِهُونَ﴾ [يس: ٥٥].

ولو سلمنا بأن الميت يسمع الأحياء فإن ذلك لا يعني قدرته على التواصل معهم، وإلا لم يكن ثمة معنى لقول النبي ﷺ: «إنه إذا مات أحدكم انقطع عمله»^(١)، إذ بإمكانه الاتصال بالأحياء ليوصيهم بقضاء دينه، أو التخلص من المحرمات التي في بيته، أو غير ذلك. فعمله مستمر بعد مفارقتها الدنيا، وإن كان بأمرة المجرد. والذي عُلم من النصوص، واستقر عليه السلف أن الدنيا هي دار العمل، والآخرة دار جزاء لا عمل فيها، فلا يُتصور الاتصال بين عالمين مختلفين يحكم كلا منهما قوانين مختلفة، فيطلع الأحياء على غيوب البرزخ، ويخاطب الأموات الأحياء في قضاء حاجاتهم، ويستأنسون بهم.

أما ما يراه بعض الناس في المنام من مخاطبة بعض الأموات لهم، وإخبارهم عن أمور مطابقة للواقع، فهو لا يعدو كونه رؤيا منام تحتمل الصواب والخطأ. وإذا افترضنا أنها رؤيا حق فإن الذي يراه النائم صوراً يصورها الله تبارك وتعالى على هيئات معينة رحمة بالميت أو بأهله. فلو رأى أحدهم ميتاً في المنام - مثلاً - يوصيه بكفالة أيتامه، ويخبره عن أحوالهم وحاجاتهم، فإن هذا لا يعني أن الذي خاطبه هو ذات الميت كما قد يُظن، وإنما هي صورة ذلك الميت توصل رسالة إلى الحي بشكل أبلغ، وهي رحمة بالأحياء أو إكراماً للميت. ولا يقول عاقل لو أنه رأى حياً في المنام يحدثه ويخالطه أن ذلك الحي ذاته قد خاطبه، بل إن المرئي قد لا يعرف الذي رآه في المنام أصلاً، وهذا معلوم مشاهد لا يختلف عليه اثنان. فما الذي يجعل الميت المرئي هو ذات الميت، ولا يجعل الحي المرئي هو ذات الحي؟

(١) أخرجه مسلم في صحيحه ٢٠٦٥/٤، كتاب: الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب:

المبحث الثاني

تعريف تناسخ الأرواح في اللغة والاصطلاح

إن من أبرز عقائد حركة «العصر الجديد» المتعلقة بالأرواح هي قولهم بالتناسخ، وهو ما يُطلق عليه «التقمص» أحياناً، ولذلك يحسن التعريف بهذا المفهوم في اللغة والاصطلاح قبل الخوض في تفصيله.

المطلب الأول

التعريف اللغوي

أولاً: تعريف النسخ في اللغة:

قال ابن فارس: «النون والسين والخاء أصل واحد، إلا أنه مختلف في قياسه. قال قوم: قياسه رفع شيء وإثبات غيره مكانه، وقال آخرون: قياسه تحويل شيء إلى شيء... وكل شيء خلف شيئاً فقد انتسخه. وانتسخت الشمس الظل، والشيب الشباب. وتناسخ الورثة: أن يموت ورثة بعد ورثة، وأصل الإرث قائم لم يقسم، ومنه تناسخ الأزمنة والقرون»^(١).

(١) مقاييس اللغة: ابن فارس ٤٢٤/٥.

وفي الصحاح: «نسخت الشمس الظل وانتسخته: أزالته. ونسخت الريح آثار الدار: غيرتها. ونسخت الكتاب، وانتسخته، واستنسخته، كله بمعنى. والنسخة بالضم: اسم المنتسخ منه، ونسخ الآية بالآية إزالة مثل حكمها، فالثانية ناسخة والأولى منسوخة»^(١). هـ، «نسخ الشيء ينسخه نسخاً، وانتسخه واستنسخه: اكتبه»^(٢). والتناسخ بمعنى التداول، وتتناسخ أي: تتداول، فيكون بعضها مكان بعض^(٣). وتناسخت الأرواح انتقلت من أجسام إلى أخرى^(٤).

وعلى هذا فيكون معنى النسخ في اللغة دائراً حول ثلاثة معان: النقل، أو الإزالة مع حلول المزيل محل المزال، أو يكون بمعنى المحو.

ثانياً: تعريف الروح في اللغة:

«الراء والواو والحاء أصل كبير مظهر، يدل على سعة وفُسحة واطّراد. وأصل ذلك كله الريح وأصل الياء في الريح الواو، وإنما قلبت ياء لكسرة ما قبلها. فالرُوح روح الإنسان، وإنما هو مشتق من الريح، وكذلك الباب كله. ويقال: أراح الإنسان إذا تنفّس»^(٥). و«الروح يذكر ويؤنث، والجمع أرواح»^(٦). «وقد أُطلقَ (الرُّوحُ) على القرآن، والوحي، وعلى جبريل عليه السلام... والرُّوح: عيسى عليه السلام. والرُّوح: ما به حياة النفس»^(٧).

ثالثاً: تعريف التقمص في اللغة:

«القاف والميم والصاد أصلان: أحدهما يدل على لبس شيء، والانشيام فيه، والآخر على نزو»^(٨) شيء وحركة. فالأول القميص للإنسان معروف. يقال: تقمصه، إذا لبسه. ثم يستعار ذلك في كل شيء دخل فيه الإنسان، فيقال: تقمص

(١) الصحاح: الجوهري ٤٣٣/١.

(٢) لسان العرب: ابن منظور ٦١/٣.

(٣) انظر: المرجع السابق ٦١/٣.

(٤) انظر: المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية ٩١٧/٢.

(٥) مقاييس اللغة: ابن فارس ٤٥٤/٢.

(٦) مختار الصحاح: الرازي ص ١٣١.

(٧) لسان العرب: ابن منظور ٤٦٢/٢.

(٨) كذا في الأصل.

الإمارة، وتقمص الولاية.. والأصل الآخر القمص، من قولهم: قمص البعير.. وهو أن يرفع يديه، ثم يطرحهما معاً ويعجن برجليه.. يقال: قمص البحر بالسفينة، إذا حركها بالموج، فكأنها بعير يقمص^(١).

وتقمص في الماء: تقلب وانغمس، وتقمص القميص: لبسه، وتقمص شخصية غيره: قلده، وحاكاه في سلوكه وهيئته^(٢).

وعليه فإن معاني التقمص في اللغة تدور حول: الحركة، والدخول، واللبس.

المطلب الثاني

التعريف الاصطلاحي

«تناسخ الأرواح» مصطلح مركب يرتبط معناه بالمعنى اللغوي للفظين المركب منهما، وقد عرفه المختصون بعدة تعريفات، يوضح ويكمل بعضها بعضاً، من أبرزها ما يلي:

- فقيل: هو «انتقال نفس من بدن إلى بدن آخر.. بحيث يكون بينها وبين الثاني من العلاقة ما كان بينها وبين الأول»^(٣).
- وقيل: هو «انتقال الروح بعد الموت من بدن إلى آخر، إنساناً أو حيواناً»^(٤).
- وقيل: «التناسخ هو أن تتكرر الأكوار والأدوار، إلى ما لا نهاية له، ويحدث في كل دور مثل ما حدث في الأول. والثواب والعقاب في هذه الدار، لا في دار أخرى لا عمل فيها. والأعمال التي نحن فيها إنما هي أجزية على أعمال سلفت منا في الأدوار الماضية»^(٥).
- وقيل: «التناسخ هو أن تعود النفس إلى جسم آخر لأنها لم تشبع في الأول سائر أعمالها ولأنها لم تؤد واجباتها، ولم تتمتع بثمرة النشاطات التي نفذتها

(١) مقاييس اللغة: ابن فارس ٢٧/٥، وانظر: القاموس المحيط: الفيروز آبادي ص ٦٢٩.

(٢) انظر: المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية ٧٥٩/٢.

(٣) النفس البشرية ونظرية التناسخ: أحمد تفاع ص ٧٣.

(٤) المعجم الفلسفي، والفرق بين الفرق: البغدادي ص ٢٥٤.

(٥) الملل والنحل: الشهرستاني ١١٣/٢.

في الحيوانات الأوائل»^(١).

فالتناسخ - في اعتقاد من يؤمن به - هو طريق الثواب والعقاب^(٢)، وقد سمي تناسخ الأرواح وليس الأجساد «لأن جوهر النظرية الروح وليس الجسد، وأن وظيفة الجسد فيها مقصورة على أنه وعاء لتتابع الروح وميدان تداولها، وليس موضوع التابع والتداول»^(٣).

كما فرق بعض القائلين بالتناسخ بين أنواعه، فقالوا:

١ - النسخ: هو انتقال الروح من إنسان إلى إنسان آخر. وسماه بعضهم التقمص.

٢ - المسخ: وهو انتقال الروح من إنسان إلى حيوان.

٣ - الرسخ: وهو انتقال الروح من إنسان إلى نبات.

٤ - الفسخ: وهو انتقال الروح من إنسان إلى جماد^(٤).

«والتقمص عند بعضهم هو: انتقال الروح من جسد إلى آخر»^(٥)، فالروح هي التي تتقمص، وهي في مفهوم هذه العقيدة أزلية خالدة، والجسد كالقميص الذي تستبدله بآخر كلما بلي أو خرق^(٦). وفرّق بعضهم بين التقمص والتناسخ، فجعلوا التقمص انتقال الروح من إنسان إلى إنسان آخر فقط، بينما التناسخ يشمل انتقاله من إنسان إلى إنسان أو حيوان أو نبات، وبذلك يكون التناسخ أعم من التقمص. وقيل: هما بنفس المعنى^(٧).

ولعل استحداث هذه الأفكار كان من أجل تفسير التفاوت الملحوظ بين الناس في الرزق والصحة والسعادة، حيث انعدم النور الإلهي والبصيرة التي تنير

(١) الفلسفة في الهند: د. علي زيعور ص ١٣٣ - ١٣٤.

(٢) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل: ابن حزم ٧٧/١.

(٣) تناسخ الأرواح: محمد الخطيب ص ٨.

(٤) انظر: النفس البشرية ونظرية التناسخ: أحمد تفاحة ص ٢٤، والتقمص: أمين طليح ص ١٢.

وشرح المقاصد: التفتازاني ٣٨/٢، وتحقيق ما للهند من مقولة: البيروني ص ٣٨ - ٤٠، والتنبيه والرد: المطلي ٢٣/١.

(٥) المعجم الفلسفي: جميل صليبا ٣٢٩/١.

(٦) انظر: التقمص: أمين طليح ص ١١.

(٧) انظر: النفس البشرية ونظرية التناسخ: أحمد تفاحة ص ٦٤.

لهم الدرب. أو أنها أوجدت من أجل إحداث نوع من الرقابة الذاتية تكف المرء عن إيذاء الآخرين، حيث غاب عن هؤلاء مفهوم الرقابة الإلهية، ومفهوم الثواب والعقاب الأخروي.

قال ابن حزم الأندلسي: «وقال.. بعض من ذهب إلى التناسخ من الحاملين ذلك على سبيل الجزاء: أن الله تعالى عدل، حكيم، رحيم، كريم، فإذا هو كذلك فمحال أن يعذب من لا ذنب له» فلما وجدوا ذلك حاصلاً في الواقع، قالوا: «لم يفعل ذلك إلا وقد كانت الأرواح عصاة، مستحقة للعقاب بكسب هذه الأجساد لتعذب فيها»^(١).

المبحث الثالث

الأرواح عند حركة «العصر الجديد»

يشكل الحديث عن الأرواح جانباً مهماً من التنظير الفلسفي لحركة «العصر الجديد»، ويدور - في الجملة - حول مصير الروح بعد مفارقتها للبدن وهو المقصود بتناسخ الأرواح، وحول التواصل مع «الأرواح» والاستفادة من توجيهاتها المتنوعة وهو ما يمكن أن يعبر عنه بالوساطة الروحية. ولذلك سيكون البحث في معتقد حركة «العصر الجديد» في الأرواح من خلال مطلبين اثنين:

- المطلب الأول: تناسخ الأرواح عند حركة «العصر الجديد».
 - المطلب الثاني: التواصل مع الأرواح عند حركة «العصر الجديد».
- وفيما يلي تفصيل ما سبق:

المطلب الأول

تناسخ الأرواح عند حركة «العصر الجديد»

تعتبر عقيدة تناسخ الأرواح من المعتقدات المركزية عند حركة «العصر الجديد»^(١)، وهي - بلا شك - مستقاة من عدد من الديانات والفلسفات الباطنية

(١) انظر: Perspectives on the New Age-Lewis & Melton: 13, and New Age & Neo-pagan

التي أثرت في تشكيل الحركة، وتكوين أفكارها الرئيسية. فالهندوسية والبوذية قائمة على الاعتقاد بتناسخ الأرواح، ويؤمن بها بعض اليونان، والشعوب المصرية القديمة بالإضافة إلى بعض الديانات الإفريقية^(١). «وما من ملة من الملل إلا وللتناسخ فيها قدم راسخ. وإنما تختلف طرقهم في تقرير ذلك. فأما تناسخية الهند فأشد اعتقاداً لذلك»^(٢)، حتى قيل إن أعلى درجات التناسخ عندهم العودة كبقرة، أو ثور^(٣).

وقد كان للتيارات الباطنية الغربية أثر في تشكيل فكر حركة «العصر الجديد» كذلك، لا سيما حركة «الفكر الجديد»، والشيوصوفي، وهما قد تبنيا عقيدة التناسخ بشكل صريح^(٤)، لا سيما وقد اعتنق كل من مدام بلافاتسكي، وهنري ألكوت الديانة البوذية.

وفي ذلك يقول ديباك شوبرا: «لقد تفرعت حركة العصر الجديد عن عدد من التقاليد الفكرية، ولكن أهمها هو الشيوصوفي... ومن خلال روحانيات أواخر القرن التاسع عشر بدأت الثقافة الشعبية تعتنق عقيدة التناسخ»^(٥). كما أن إدغر كيسي - الذي عده بعضهم المؤسس الفعلي لحركة «العصر الجديد» - من أبرز المروجين لعقيدة التناسخ^(٦)، وله كتاب خصصه لطرح هذه العقيدة ونشرها، بعنوان: (الكارما وتناسخ الأرواح)^(٧).

Religions in America-Sara Pike: 15, and Perspectives on the New Age: 49-Andrea Grace = Diem & James R Lewis, and Jesus Christ the Bearer of the Water of Life: 2.2.3-Vatican Document, and New Age Spirituality (108, 189-191 - Carl Raschke, Harmon Hartzell Bro, and Children of the New Age: 177- Sutcliffe.

(١) انظر: تناسخ الأرواح: محمد الخطيب ص ١٤ - ٢٨، وقصص غريبة في التقمص: سعد الدين غندور ص ٧، وتليس إبليس: ابن الجوزي ص ٧٧.

(٢) الملل والنحل: الشهرستاني ١٠٠/٣.

(٣) انظر: Catholics and the New Age-Mitch Pakwa: 34.

(٤) انظر: Perspectives on the New Age-Lewis & Melton: 25, and New Age and Neo-pagan Religions in America-Sarah Pike: 57, and Life After Death-Deepak Chopra: 265.

(٥) Life After Death-Deepak Chopra: (104-105).

(٦) انظر: New Age and Neo-pagan Religions in America-Sarah Pike: 83.

(٧) انظر: Reincarnation and Karma-Edgar Cayce.

ورغم التشابه الكبير بين تناسخ الأرواح عند حركة «العصر الجديد» وعقيدة التناسخ في الديانات الشرقية، إلا أن بينهما اختلافاً يميز كلاً منهما عن الآخر. فتجوال الروح في الهندوسية والبوذية نوع من العقاب الذي يسعى الإنسان للتخلص منه، بينما يعد في النظرة الحديثة للتناسخ تجربة تخضع لل رغبات الشخصية، إذ قد يرغب الإنسان بالعودة إلى الأرض في صورة مختلفة، فتكون تلك الرغبة سبباً في تشكيل حياته اللاحقة، في سلسلة من التطور الروحاني. وتتفق النظرة الأصلية والحديثة في حال تجرد الإنسان من جميع الرغبات، وقطع كل تعلق وإرادة، فإنه ينتقل عندئذ إلى مستوى جديد من الحياة لا تشبه هذه الحياة المادية، ويتحرر بالكلية من دوامة التناسخ^(١).

يصور رامثا (جي زي نايت) بداية التناسخ - حسب معتقده - في صورة كفرية بشعة حيث يرى أن الإله المطلق رغب في تجربة المحدودية، فتشكلت تلك المحدودية بالمادة، ولما فارقها بالوفاة بقي في فضاء بين المادة وبين ال - لا محدود، فعاد في جسد جديد ليقضي حاجاته التي لم تنقض في التجسيد السابق، إلا أنه بات يغرق في المحدودية حتى فقد صلته بالإطلاق، قال: «وهكذا ابتدأت دوامة تناسخ الأرواح في عالم المظاهر. ومع عودة الآلهة إلى هنا في صورة بشر مراراً وتكراراً - من أجل الاستمرار في مغامرات الحياة - أصبح هذا العالم - تدريجياً - جوهر الحياة كلها، فنسوا أصولهم وطبيعتهم الإلهية»^(٢).

ويؤكد بنجمن كريم هذا المفهوم حيث يعرف التناسخ بأنه: «العملية التي تسمح للإله أن ينحدر إلى نقيضه القطبي - المادة - بواسطة عوامل - هي نحن - من أجل إعادة المادة إلى حقيقتها، متشعبة تماماً بالطبيعة الإلهية. ويعيدنا قانون الكارما إلى التجسد ثانية حتى نكشف تدريجياً من خلال عملية التطور ألوهيتنا الفطرية»^(٣). فتناسخ الأرواح ليس سوى مراحل بينية تتوسط بين الوجود الإلهي المطلق الأول، والعودة إلى تلك الطبيعة الإلهية عبر الارتقاء والتطور.

(١) انظر: The White Book-Ramtha (J.Z Knight): 217.

(٢) The White Book-Ramtha (J.Z Knight): 196-197.

(٣) The Awakening-Benjamin Crème: 128

إن عقيدة التناسخ في رأي ديباك شوبرا «تعطي أملاً في التقدم الاجتماعي، فالعبد في هذه الحياة قد يعود كشریف في الحياة التالية»^(١)، فهي وسيلة الارتقاء الاجتماعي بالإضافة إلى التطور الروحاني - بل إن حاجة الإنسان إلى هذا الارتقاء دلالة كافية عند أني بيسانت على حقيقة التناسخ، حيث تقول: «إن حاجة الإنسان الضرورية لخوض حيوات عديدة - ليتمكن من التطور والارتقاء - قد تدل أكثر العقول تأملاً إلى القناعة الواضحة بأن تناسخ الأرواح حق»^(٢).

لا شك أن الوصول إلى الألوهية، والتحرر من المادة هو الغاية النهائية لتجوال الروح عند أتباع حركة «العصر الجديد»، إلا أن ثمة أهدافاً ثانوية يحققها الإنسان عند اعتقاده بالتناسخ، تعينه - بزعمهم - على التغلب على مصاعب الحياة ومخاوفها. يوضح ذلك بنجمن كريم على لسان المايتریا بقوله: «إذا آمنت أنك ستعود إلى الحياة مرات متعددة، فإن ذلك سيقضي على أبرز مخاوف الحياة، وهو بالتحديد الخوف من الموت. يعطيك (هذا الإيمان) إحساساً بالتوازن والنظام في هذه الحياة، ويربطك حتماً بقانون الكارما (الجزاء)، والقانون الأساسي الذي يحكم وجودنا على الأرض»^(٣).

كما تعزز عقيدة التناسخ الشعور بعدم الحتمية، إذ لا تمثل حياة الإنسان فيصلاً نهائياً لمصيره، بل هي مجرد حلقة في سلسلة لا منتهية من الحيوات، يرتقي الإنسان من خلالها حتى يصل إلى غايته، وبذلك تتساقط المبادئ، وتتهوى المعتقدات، ولا يبقى ذنب لا يمكن أن يغتفر! يقول شوبرا ملاكدا هذه النتيجة: «يسمح تناسخ الأرواح للروح أن تجرب الجنة أو النار مرة تلو الأخرى إلى غير نهاية، حتى تحقق الموكشا أو التحرر، حيث تنهي الموكشا دوامة الجنة والنار بأكملها إلى الأبد، وترجع الروح إلى حالتها الأصلية من الوعي المحض، قطرة من النعيم في محيط من النعيم. هنا تنتهي خلافات الأديان، إذ تتهاوى كما جميع الروابط الأرضية»^(٤).

(١) Life After Death-Deepak Chopra: 173.

(٢) Ancient Wisdom-Annie Besant: 208.

(٣) The Awakening-Benjamin Crème: 83.

(٤) Life After Death-Deepak Chopra: (106-107).

ثم ينتقد النصرانية - وجميع الديانات التي لا تعتقد بالتناسخ تبعاً - بأنها لا تقدم للإنسان سوى فرصة واحدة للنجاة، محتجاً بأن «عقيدة تناسخ الأرواح أكثر تسامحاً، حيث يمكن تصحيح الأخطاء، ويمكن تعويض أعمار كاملة، ليس في الجنة، ولكن من خلال تجربة جسد جديد، وإعادة الأحداث ذاتها التي أنتجت الفشل، أو الخطيئة، أو نقص الإشباع في الحياة السابقة»^(١).

وكما هو معتاد في حركة «العصر الجديد» حاول أتباع الحركة إثبات هذا المعتقد الفاسد عن طريق دراسات اعتبروها «علمية»، فكان أبرز ما احتجوا به دراسة أعدها طبيب نفسي يُدعى إين ستيفنسن (Ian Stevenson) ^(٢) استغرقت - على حد قوله - أربعين سنة، حيث قام الطبيب المذكور بإجراء مقابلات مع أشخاص حول العالم، وجمع عدداً كبيراً من القصص، كثير منها من روايات الأطفال. ووجه احتجاجهم بتلك القصص هو أن الأطفال يذكرون أحداثاً وأمثلة لم يدركوها في أعمارهم القصيرة، ولا يمكنهم التوصل إليها جغرافياً، فإذا تحقق منها إين ستيفنسن وجد أنها مطابقة للواقع، فاستنتج أن ذلك قد يدل على أن الطفل المتحدث قد عاش - في حياة سابقة - تلك الأحداث، وفي تلك الأمثلة التي أخبر عنها، وبذلك استدل بعض القائلين بالتناسخ على صحة معتقدهم^(٣). وبالطريقة ذاتها حاول كل من ديباك شوبرا^(٤) ومايكل مرفي^(٥) إثبات تناسخ الأرواح.

(١) Life After Death-Deepak Chopra: (172-173).

(٢) إين ستيفنسن: هو أستاذ الطب النفسي في جامعة فرجينيا، ولد في كندا عام ١٩١٨م. اهتم كثيراً بدراسة الخوارق، وكرس جهده لإثبات التناسخ، فقدم عدداً من البحوث في تلك المسائل. له عدد من المؤلفات المطبوعة، منها: الأطفال الذين يتذكرون حيوات سابقة، وتناسخ الأرواح وعلم الأحياء. توفي عام ٢٠٠٧م.

انظر: Ian Stevenson 1918-2007-The Journal of Parapsychology-Erlendur Haraldsson- Volume: 71p 159.

(٣) انظر: 20 Cases Suggestive of Reincarnation-Lan Stevenson.

كما استدل ستيفنسن بتحدث بعض الأفراد بلغات لا يتقنونها، ولم يتعلموها في الصغر على عقيدة التناسخ، وهو - إن ثبت - قد يفسر بتلبس الجان، أو غير ذلك.

(٤) انظر: Life After Death-Deepak Chopra: 174.

(٥) انظر: God and the Evolving Universe-Michael Murphy: 192.

غير أن تلك «الدراسات» لا يمكن اعتبارها «علمية» بحال، فإن الأفراد الذين تمت مقابلتهم ليسوا بمثابة المواد الجامدة التي لا يحتمل فيها الغش أو الكذب، بل لم يرد في أي من تلك الدراسات ذكر للطرق التي تم بها التحقق من صدق الرواة، حيث اعتبروا كونهم أطفالاً دلالة كافية على صدق حكايتهم نظراً لعدم قدرتهم على الاطلاع على مصادر المعرفة، وهو مردود بعدة أمور:

○ الأول: احتمال كذب الناقل، حيث لا يؤمن منه الغش والخداع، ولا وسيلة للتحقق من صدقه.

○ الثاني: لو افترضنا صدق الناقل فإن ذلك لا يعني صحة الرواية، حيث تظل احتمالية التدليس واردة، فقد يلقن الكبار الصغار القول ويملون عليهم القصص، فينقل الطفل ما قاله له والده رغبة في كسب المال، أو الشهرة، أو غير ذلك.

○ الثالث: لو سلمنا بصدق الراوي والناقل، ما أمكننا التحقق من عصمتهم من تأثير الشياطين، فقد يضل الجان البشر، ويملون عليهم الأعاجيب ترويحاً للباطل وإمعاناً في الكفر.

○ الرابع: أن تناسخ الأرواح مردود شرعاً، فيلزم إبطال أي استدلال عليه، عقلاً كان أو حساً فلا يصمد شيء من تلك الروايات والقصص أمام التمهيص العلمي الدقيق^(١).

ولذلك فإننا لا نجد لهؤلاء حجة سوى تلك الحكايات المروية، والعجب أنهم يدعون صدق هذه الفلسفة الباطلة لأن من ينكرها لا يمكنه إثبات بطلانها، وقد قال ﷺ: «لو يعطى الناس بدعواهم لذهب دماء قوم وأموالهم»^(٢)! والأعجب منه محاولة بعض القائلين بتناسخ الأرواح الاستدلال على عقيدتهم الكفرية بآيات من القرآن^(٣).

ورغم ظهور فساد الاعتقاد بتناسخ الأرواح عقلاً وحساً، فإننا نجد لهذا

(١) انظر: الإسلام في مواجهة الباطنية: أبو الهيثم ص ٥٤.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ٣٥/٦، كتاب: تفسير القرآن، باب: «أَنَّهُ»، برقم (٤٥٥٢).

(٣) انظر: تناسخ الأرواح: محمد الخطيب ص ٥٤ - ٦٠.

المعتقد رواجاً كبيراً في المجتمعات الغربية، حيث أظهرت بعض الدراسات الإحصائية أن واحداً من كل خمسة أمريكيان يعتقد بتناسخ الأرواح، بينما تزداد النسبة في المملكة المتحدة لتصل إلى ٣٠ أو ٣٥ ٪ من السكان^(١).

وقد وظفت عقيدة التناسخ عند حركة «العصر الجديد» في تطبيقات متعددة، فاعتبرت وسيلة لمعالجة بعض الاضطرابات النفسية التي زعموا أنها بسبب أحداث الحيات السابقة^(٢).

المطلب الثاني

التواصل مع الأرواح عند حركة «العصر الجديد»

يعتبر التواصل مع «الأرواح» من السمات المميزة للتيارات الباطنية الغربية، على اختلاف بينها في ماهية الأرواح وحقيقتها، فقد تكون أرواحاً للموتى كما هو الحال في الروحية، وقد تكون أرواحاً لكائنات عليا كأرواح «السادة» في الثيوصوفي، وتلك التي أملت (دورة في المعجزات)، وقد تكون خليطاً بين هذا وذاك كما هو في حركة «العصر الجديد»، حيث يعد تحضير الأرواح والوساطة الروحية من الممارسات الشائعة المقبولة عند الحركة^(٣).

وتحسن الإشارة إلى أن ما يتعلق بتحضير الأرواح يبدأ بممارسات يسيرة نسبياً ثم يتدرج إلى ما هو أعمق وأخطر، حيث قد تكون بداياته ادعاء التواصل مع الأقرباء الأموات للتأكد من استمرارية الحياة بعد الموت، ولكنها تتطور إلى الاعتقاد بأن تلك الأرواح لديها إمكانية الاتصال بقوى علوية تستقى منها العلوم الغيبية^(٤).

لقد سبق ذكر إدغر كيسي وحالة الإغماء التي يدخل فيها حتى سمي «النبى النائم»، وهو وإن لم يكن يدعي التواصل مع الأرواح فهو يعتبر وسيطاً لكائن

(١) انظر: Perspectives on the New Age-Lewis & Melton: 4.

(٢) انظر: New Age and Neo-Pagan Religions in America-Sarah Pike: 15.

(٣) انظر: Perspectives on the New Age-Lewis & Melton: 21. New Age and Neo-pagan Religions-Sarah Pike: 16, and Perspectives on the New Age-Lewis & Melton: 10.

(٤) انظر: Perspectives on the New Age-Lewis & Melton: (21-22).

ما، قد يسميه العقل الباطن أو الكلي، فهذا الكائن يعد مصدراً للعلم والإرشاد، لا يختلف كثيراً عن الروح التي يستدعيها محضري الأرواح. حيث يشمل فعلهم الاتصال بقوة غيبية يمكنها التحدث من خلال الوسيط، سواء كانت أرواح موتى، أو أرواح «الآلهة»^(١)، وهي ممارسات انتشرت في ثمانينات القرن العشرين^(٢).

أما جي زي نايت فإن شهرتها قائمة بالكلية على وساطتها للروح المزعوم رامثا، فهو يملي عليها معتقداته، ويستخدم جسدها لإقامة الندوات لأتباعه، ولا يُدري إن كان رامثا كائناً شيطانياً له وجود في الواقع، وقد استخدم هذه المرأة لإضلال البشرية، أم أنه من نسج خيال امرأة دجالة تسعى لتحصيل الشهرة والمال.

يعد التواصل مع الأرواح عند حركة «العصر الجديد» نوعاً من الإيحاء والكشف، كما يعتبر نداء يتلقاه بعض الناس ليدلهم إلى غاية الوجود، فهو يمثل نقطة تحول في حياة هؤلاء. وفي كتاب النداء (The Call) يتحدث سبانغلر عن تجربته مع «الأرواح» دون أن يحدد نوعها وماهيتها، فهي مجرد أصوات تملي عليه أوامر، وتعليمات، وإرشادات، يهتدي بها في حياته، موضحاً أن بداية انخراطه في العمل «الروحاني» كان بإملاء من صوت خفي دله على ذلك الطريق.

ومع ذلك، فهو يعترف أن جل «الوسطاء الروحيون» الذين التقى بهم في حياته لم يكونوا ذوي أمانة أو مصداقية، حيث يقول: «إن أغلب الوسطاء الروحيون الذين التقيت بهم في ذلك الوقت لم تكن لديهم مهارة كافية، أو تواصل حقيقي، ولم تكن لديهم الأمانة للاعتراف بذلك. كأفراد كانت تدفعهم مصالحهم، والذي يهمهم هو المداينة والسيطرة والتسلط، ولم يهمهم بشكل خاص مصلحة أو تحرير الذين قدموا إليهم لاستشارتهم»^(٣).

يوظف التواصل مع الأرواح في حركة «العصر الجديد» في الاستشفاء، حيث تستشار الأرواح في تشخيص الأمراض، وتحديد الطرق العلاجية والدواء^(٤). كما

(١) انظر: Perspectives on the New Age-Lewis & Melton: 18.

(٢) انظر: The New Age-Martin Gardner: 189.

(٣) The Call-David Spangler: 30.

(٤) انظر: New Age and Neo-pagan Religions-Sarah Pike: 25.

أن بعضها يُسترشد به في التوصل إلى وسائل «الاستنارة»، وتطوير الذات، بالإضافة إلى استخدامهما في الكهانة^(١).

وفي نهاية القرن العشرين، تم إجراء إحصاء في الولايات المتحدة حول مصروفات حركة «العصر الجديد»، فقدرت الإيرادات الخاصة بدورات الحركة - ومنها ما يتعلق بتحضير الأرواح - بما يتجاوز ٧٣ إلى ٧٩ مليار دولار سنوياً^(٢)!

(١) انظر: Perspectives on the New Age-Lewis & Melton: 23.

(٢) انظر: New Age and New-pagan Religions-Sarah Pike: 25.

المبحث الرابع

نقض عقيدة التناسخ والتواصل مع الأرواح

تتبنى حركة «العصر الجديد» عقائد منحرفة فيما يتعلق بمصير الروح البشرية، وعالم الأرواح، أبرزها القول بالتناسخ، والعمل على تحضير الأرواح، والتواصل معها، وهي معتقدات وممارسات مناقضة للشرع بدرجات متفاوتة، سيتم تناولها في هذا المبحث من خلال ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: نقض عقيدة التناسخ في الشرع.

المطلب الثاني: نقض عقيدة التناسخ عقلاً وحساً.

المطلب الثالث: حكم تحضير الأرواح والتواصل معها في العقيدة الإسلامية.

المطلب الأول

نقض عقيدة التناسخ في الشرع

يمكن نقض عقيدة تناسخ الأرواح من خلال استعراض النصوص الشرعية التي تبطل هذا المعتقد، بالإضافة إلى نقل إجماع الأمة على تكفير القائلين به.

١ - النصوص الشرعية التي تبطل التناسخ:

يمكن تقسيم النصوص الشرعية من حيث دلالتها على بطلان التناسخ إلى ستة أقسام:

○ أولاً: النصوص الدالة على أن الموت مظهر للحق، باعث لليقين، إذ إن الحق إذا انكشف لا جدوى من إعادة كشفه.

قال تعالى: ﴿وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ذَلِكَ مَا كُنْتَ مِنْهُ تَحِيدُ ۝١٩ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ ذَلِكَ يَوْمُ الْوَعِيدِ ۝٢٠ وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ ۝٢١ لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ ۝٢٢﴾ [ق: ١٩ - ٢٢]؛ أي: «انكشف الغطاء عن البرّ والفاجر، فرأى كل ما يصير إليه»^(١)، «وقيل: بالحق من أمر الآخرة حتى يتبينه الإنسان ويراه بالعيان. وقيل: بما يؤول إليه أمر الإنسان من السعادة والشقاوة»^(٢). وقال تعالى: ﴿وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ ۝٩٩﴾ [الحجر: ٩٩]، واليقين هو: الموت، فإذا جاءه الموت جاءه تصديق ما أخبره الله به من أمر الآخرة، والمقصود: الأمر بالعبادة طيلة حياة الإنسان^(٣).

○ ثانياً: النصوص الدالة على أحوال أموات معينين، وأنهم في نعيم أو عذاب، لا في أجساد آخر.

قال تعالى في قصة آل فرعون: ﴿فَوَقَّنهُ اللَّهُ سَعْيَاتٍ مَّا مَكْرُوهًا وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ ۝٤٥ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ ۝٤٦﴾ [غافر: ٤٥، ٤٦]، كما ثبت في الصحيحين أن النبي ﷺ لما أتى جثث المشركين في قليب بدر ناداهم: «هل وجدتم ما وعدكم ربكم حقاً؟!»^(٤)، والذي وعدهم ربهم هو العذاب، وليس العودة في جسد آخر في فرصة جديدة للعمل.

○ ثالثاً: النصوص الدالة على حياة الشهداء، فهم أحياء عند ربهم يرزقون، لا في أجساد أخرى على الأرض.

(١) جامع البيان: الطبري: ٣٥٠/٢٢.

(٢) معالم التنزيل: البغوي ٢٧٣/٤.

(٣) جامع البيان: الطبري: ١٦٠/١٧.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه ٨٦/٥، كتاب: المغازي، باب: شهود الملائكة بدرأ، برقم (٤٠٢٦)، ومسلم في صحيحه ٢٢٠٢/٤، كتاب: الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب: ١٧، برقم (٢٨٧٣).

قال تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩].

○ رابعاً: النصوص الدالة على إمساك أرواح الموتى وعدم إرسالها، وتناسخ الأرواح يستلزم إرسال الروح.

قال تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فِيمِمْسِكَ أَلَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [الزمر: ٤٢]، وفي الآية دليل أن النفس التي قضى عليها الموت تمسك ولا ترسل، بخلاف غيرها فإنها ترسل إلى أجل مسمى.

○ خامساً: النصوص الدالة على امتناع الرجعة بعد الموت، وإن تمناها الكافر لما يراه من العذاب. وهي من أصرح الأدلة وأدلها على المقصود.

وقد قال الرب ﷻ مبيناً حال الكفار يوم القيامة: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يُقْفَوْنَ عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَلَيْتُنَا نُرَدُّ وَلَا نَكْذِبَ بِتَابِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنعام: ٢٧]، وفي سورة الواقعة يتحدث الله ﷻ عن البشرية في إعادة الروح بعد خروجها: ﴿فَلَوْلَا إِنْ كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ ﴿٨٦﴾ تَرْجِعُونَهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٨٧﴾﴾ [الواقعة: ٨٦، ٨٧]، ثم يبين مقرها الحق بعد الموت بقوله ﷻ: ﴿فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ ﴿٨٨﴾ فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتْ نَعِيمٌ ﴿٨٩﴾ وَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ أَصْحَابِ الْيَمِينِ ﴿٩٠﴾ فَسَلَامٌ لَّكَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ ﴿٩١﴾ وَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمَكِيدِينَ الْفَجَائِلِ ﴿٩٢﴾ فَذُرِّيٌّ مِنْ حِمِيمٍ ﴿٩٣﴾ وَتَصْلِيَةٌ جَمِيمٍ ﴿٩٤﴾ إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ ﴿٩٥﴾﴾ [الواقعة: ٨٨ - ٩٥]. وفي سورة المؤمنون يوضح موقف الكافر عند حضور الموت قائلاً: ﴿حَقٌّ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ ﴿٩٦﴾ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿٩٧﴾﴾ [المؤمنون: ٩٦، ٩٧]، ولكن يأتي الرد بجواب قاطع: ﴿كَلَّا﴾ مبيناً ﷻ أن دعواهم زائفة وأنهم لا رجعة لهم أبداً ﴿لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿١٠٠﴾﴾ [المؤمنون: ١٠٠].

○ سادساً: النصوص الواردة في شهادة بدن الإنسان عليه، وهي تدل على ارتباط الروح بذلك الجسد لا بغيره، فإنها لو ارتبطت بعدة أجساد لتضاربت الشهادات واضطربت. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ ﴿١٩﴾ حَقٌّ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَرُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٢٠﴾ وَقَالُوا لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلَإِيهِ تَرْجِعُونَ ﴿٢١﴾﴾ [فصلت: ١٩ - ٢١].

○ سابعاً: النصوص الدالة على أن المعارف فطرية ومكتسبة، وليست قائمة على الغنوص، أو التذكر.

قال الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [النحل: ٧٨].

إن فيما سبق من النصوص الشرعية أدلة صريحة على بطلان عقيدة التناسخ، ومخالفتها لأصول الاعتقاد. كما أن ما ورد في كتاب الله ﷻ وفي سنة رسوله ﷺ من سؤال الملكين وعذاب القبر مما يدل - بشكل قطعي - على بطلان الاعتقاد بتنقل الأرواح بين الأجساد وتناسخها. فالروح مشغولة بصاحبها، محبوسة له أو عليه. كما قال الله ﷻ: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهينٌ ﴿٢٨﴾﴾ [المدثر: ٢٨]، ولا يمكن أن تغادره لتسكن جسداً آخر، له وجود وعمل مستقل عن السابق. فسؤال الملكين وعذاب القبر يدل كل منهما على بطلان التناسخ.

وقد قال أبو الحسن الأمدي في معرض رده على القائلين بالتناسخ: «وأما المسلك اللائق بالمنهاج الإسلامي فهو: أن ذلك - أي: التناسخ - إن وقع مسلسلاً إلى غير النهاية أفضى إلى القول بقدوم الكائنات الفاسدات، وقد عُرف ما فيه. وإن وقف الأمر - في الابتداء - على وجود نفس لبدن ما، خسيس أو نفيس لم تستحقه بناء على فعل لها سابق، ووقف الأمر - في الانتهاء - على بدن لا تستحق بعده غيره بناء على ما تفعله عند مفارقتها له، فهو وإن كان مقدوراً لله تعالى، وجائزاً في العقل، فالقول به مخالف لما اعتقدوه ومجانب لما أصلوه، مع أنه لم يدل عليه عقل، ولا ألجأ إليه نقل، بل هو مخالف لما جاء به السمع، ومضاد لما ورد به الشرع من أحكام المعاد، وحشر الأنفس والأجساد، فلا سبيل إليه. وعند ذلك فلا بد من الإشارة إلى تحقيق مذهب أهل الحق في أحكام المعاد من الحشر والنشر، ومساءلة منكر ونكير، وعذاب القبر، والصراط، والميزان، والجنة والنار وغير ذلك»^(١).

ثم إنه مع ما ورد من تفاصيل أحداث القيامة، وما يحدث بعد الموت، لم ترد أي إشارة إلى عودة الروح إلى بدن آخر، و«أمر البعث أخطر من أن يقوم على الألغاز؛ لأنه واحد من أركان الإيمان الكبرى، فلكي تقوم فيها حجة الله ينبغي أن تكون من الوضوح والإحكام في صورة لا يختلف على مدلولها

عاقلان»^(١)، ومع ذلك لم يرد على ألسن الأنبياء ولا الصحابة شيء من ذلك^(٢)، وهذا بحد ذاته كاف في رد القول بالتناسخ، فضلاً عما تم إيرادُه آنفاً.

قال ابن حزم: «وحكم الشريعة: أن كل قول لم يأت عن نبي تلك الشريعة فهو كذب وفرية، فإذا لم يأت عن أحد من الأنبياء ﷺ القول بالتناسخ فقد صار قولهم به خرافة، وكذباً، وباطلاً»^(٣).

٢ - إجماع الأمة على تكفير القائلين بالتناسخ:

لقد تبينت - مع استعراض النصوص السابقة - معارضة القول بتناسخ الأرواح للعقيدة الإسلامية، وأصل التوحيد، ولذلك فقد أجمع علماء الأمة على تكفير القائلين به، وصرحوا بأن القول بالتناسخ قول خارج عن الإسلام بالكلية.

ورغم أن الإجماع قد يُعد حجة في ذاته، إلا أنه - في هذا السياق - داعم ومؤيد للنصوص الشرعية الصحيحة الصريحة، ولا حاجة لاعتباره دليلاً على وجه الاستقلال. وإذا تأملنا عقيدة التناسخ اتضح أن السبب في تكفير معتققيها يكمن في جانبين:

الأول: تكذيب القرآن.

الثاني: إنكار المعاد.

يقول ابن حزم الظاهري في كتابه الفصل في الملل والأهواء والنحل: «ويكفي من الرد عليهم إجماع جميع أهل الإسلام على تكفيرهم، وعلى أن من قال بقولهم فإنه على غير الإسلام، وأن النبي ﷺ أتى بغير هذا، وبما المسلمون مجمعون عليه من أن الجزاء لا يقع إلا بعد فراق الأجساد للأرواح.. قبل يوم القيامة، ثم بالجنة أو النار في موقف الحشر فقط إذا جمعت أجسادها مع أرواحها التي كانت فيها»^(٤). وقال في موضع آخر بعد استعراض عقيدة التناسخ: «وهذا مذهب أهل التناسخ وهو كفر مجرد»^(٥).

ويقول ابن القيم في كتاب الروح: «وهذا قول المتناسخية منكري المعاد،

(١) الإسلام في مواجهة الباطنية: أبو الهيثم ص ٤٧.

(٢) انظر: الإسلام في مواجهة الباطنية: أبو الهيثم ص ٤٨.

(٣) الفصل في الملل والأهواء والنحل: ابن حزم ٩٣/١ - ٩٤.

(٤) الفصل في الملل والأهواء والنحل: ابن حزم ٩١/١.

(٥) رسائل ابن حزم ٢٢٠/٣.

وهو قول خارج عن أقوال أهل الإسلام كلهم^(١)، ونقله عنه ابن أبي العز في شرحه للطحاوية^(٢).

ويوضح رحمه الله مناقضة القول بالتناسخ للإيمان باليوم الآخر قائلاً: «التناسخ الباطل ما تقوله أعداء الرسل - من الملاحدة وغيرهم - الذين ينكرون المعاد: أن الأرواح تصير بعد مفارقة الأبدان إلى أجناس الحيوان، والحشرات، والطيور التي تناسبها وتشاكلها. فإذا فارقت هذه الأبدان، انتقلت إلى أبدان تلك الحيوانات، فتتعم فيها أو تعذب، ثم تفارقها وتحل في أبدان أخرى، تناسب أعمالها وأخلاقها، وهكذا أبداً. فهذا معادها عندهم، ونعيمها وعذابها، لا معاد لها عندهم غير ذلك. فهذا هو التناسخ الباطل، المخالف لما اتفقت عليه الرسل والأنبياء من أولهم إلى آخرهم، وهو كفر بالله واليوم الآخر»^(٣).

وقال الشهرستاني في «الملل والنحل»: «كفروا بالقيامة لا اعتقادهم أن التناسخ يكون في الدنيا، والثواب والعقاب في هذه الأشخاص»^(٤). كما كفر الغزالي الفلاسفة في «التهافت» بثلاث مسائل، منها: إنكارهم لمعاد الأبدان^(٥).

ويؤكد شيخ الإسلام ابن تيمية هذا الحكم بقوله: «ومن أنكر المعاد - مع قوله بحدوث هذا العالم - فقد كفره الله، فمن أنكره - مع قوله بقدوم العالم - فهو أعظم كفراً عند الله تعالى»^(٦). فالتناسخ - في مفهوم أصحابه - عملية تحويل وانتقال مستمرة أبداً لا يُتصور لها نهاية، وهي بذلك تستتبع الحكم بسرمدية الأرض، والأفلاك، فلا يعترىها فناء ولا اضمحلال^(٧).

هذا وقد أورد الشيخ سليمان بن عبد الله «تناسخ الأرواح، وانتقالها من شخص في شخص أبداً الأبد»^(٨) ضمن أمثلة الاعتقاد المكفر.

(١) الروح: ابن القيم ص ٩٣.

(٢) شرح العقيدة الطحاوية: ابن أبي العز ٥٨٤/٢.

(٣) الروح: ابن القيم ص ١١٤.

(٤) الملل والنحل: الشهرستاني ١٥١/١.

(٥) انظر تهافت الفلاسفة: الغزالي ص ٣٠٧ - ٣٠٨.

والمسائل الثلاث هي: قولهم بقدوم العالم، وإنكارهم علم الله بالجزئيات، وإنكارهم لمعاد الأبدان.

(٦) مجموع الفتاوى: ابن تيمية ٢٩١/١٧.

(٧) الإسلام في مواجهة الباطنية: أبو الهيثم ص ٤٨.

(٨) التوضيح: سليمان بن عبد الله ص ٩٩.

المطلب الثاني

نقض عقيدة التناسخ عقلاً وحساً

لقد «فرض العقل الإنساني التناسخ فرضاً، واعتسفه اعتسافاً، وتقبله، وآمن به، وليس بين يديه شاهد يشهد له، أو دليل يدلّ عليه.. وما ذلك إلا لأنه رأى الحياة الدنيا، لا تضع موازين العدل بين الناس، ولا تأخذ للمظلوم حقه من ظالمه»^(١). ولو أنه آمن بالحياة الآخرة، واقتصر على المصادر الصحيحة للغيب، ما احتاج لإقحام عقله فيما لا يُحسن، وابتداع عقائد منحرفة، لا يقبلها عقل ولا دين. فإن تصور التناسخ «شيء يتعلق بالمغيبات، كما هو معلوم، والأمور الغيبية لا سلطان للعقل عليها، ما دام بينها وبينه حجاب لا ينفذ منه أي برهان من البراهين التجريبية والمشاهدة، أو اللزوم البين، أو القياس الأولى القائمين على الاستقرار التام، فالخيال قد يذهب في هذه المغيبات في كل مذهب، ولكن العقل لا يصدق أي مذهب ما لم يقيم عليه البرهان السليم»^(٢).

وليس القول بتناسخ الأرواح مردود بالشرع فحسب، بل إن العقل والحس يخالفانه كذلك، فإن هذه الدعوى الباطلة لا تعتمد على برهان حسي أو عقلي، بل قد قامت الأدلة على بطلانها. أما الأدلة الشرعية فقد تم عرضها في المطلب الأول، وأما الأدلة العقلية فيمكن إجمالها في التالي:

١ - لو كانت الروح تنتقل من جسد إلى آخر للزم أن يتذكر الإنسان شيئاً من أحوال بدنه السابق، وأحداث حياته، وما يشاهده المرء من نفسه مخالف لذلك^(٣).

٢ - لو أن كل نفس تفارق بدنأ ما لا بد وأن تقترن ببدن آخر، للزم أن يتساوى عدد الوفيات وعدد الولادات، دون زيادة أو نقصان، وإلا لبقيت بعض

(١) التفسير القرآني للقرآن: عبد الكريم الخطيب ٩٥٤/٦.

(٢) كبرى اليقينية الكونية: البوطي ص ٣١٥ - ٣١٦.

(٣) قد يمر بالإنسان مواقف يراوده شعور بأنه قد عاشها من قبل، وهو ما يسمى ديجافو (Dejavou). غير أن عدداً من الدراسات أثبتت أن ذلك الشعور نوع من «الخدع» العقلية، بحيث يحصل إعادة للحدث في الذهن، فيأتي الشعور بأنه حدث مكرر. انظر: قوى العقل الفيزيائية: روجيه الخوري ص ١٥٦ - ١٥٨.

الأرواح أو الأبدان معطلة، وهذا لا يصح عندهم^(١). وإن قيل أن بعض الأرواح تتحرر من التناسخ للزم أن يكون عدد الولادات أقل من الوفيات، وهذا مخالف للواقع إذ البشرية في تزايد مستمر.

٣ - يلزم القائلين بهذا القول أن ينكح الناس أمهاتهم وآباؤهم ومحارمهم، حيث لا يمكن تمييز الروح التي تقمصت الجسد.

٤ - إذا كانت الروح تسكن أكثر من جسد خلال حياتها المتعاقبة، فأي الأجساد يبعث؟ وأيها يسأل؟ وأيها يعذب أو يُنعم؟ إذ من المعلوم أن النعيم أو العذاب يكون أبلغ إذا كان للروح وللبدن معاً^(٢).

ورغم وضوح الأدلة الشرعية والعقلية على بطلان عقيدة التناسخ، نجد أصحابها لا يزالون يسعون إلى دعم عقيدتهم بشبهات عقلية ونقلية، فاستدل بعضهم بوجود صفات حيوانية في البشر، ووجود صفات بشرية في الحيوان؛ كقابلية التعلم، وبعض المعارف الأساسية، فأوا أن ذلك بسبب انتقال روح الآدمي للحيوان، ولم يلتفتوا إلى أن تلك الصفات خاصة بأنواع محددة من الحيوانات، ولا تشملها كلها، أو تتخلل أنواعها، مما يدل على محدودية هذا القول، كما أنه من المعلوم أن بعض الحيوانات يولد ببعض الخصائص الغريزية التي تعينه على البقاء، ولا تعلق لها بجسد سابق سكنته روحه^(٣).

«ثم إن من الممتنعين - من التناسخية - إلى دين الإسلام يروجون هذا الرأي بالعبارات المهذبة، والاستعارات المستعذبة، ويصرفون إليه بعض الآيات الواردة في أصحاب النار اجترأ على الله وافترأ»^(٤)، وكل ذلك مردود بالنصوص الصريحة الدالة على خلافه.

(١) وهذا خاص بالقائلين بتناسخ الأرواح بين أجسام الآدميين فقط.

(٢) انظر: النفس البشرية ونظرية التناسخ: أحمد تفاع ص ٧٧ - ٨٠.

وهذا رد على من يحاول الجمع بين عقيدة التناسخ والشرعية الإسلامية، أو من يرى أن التناسخ ينتهي إلى غاية. ولكن الأصل أن من يقول بالتناسخ لا يؤمن بالبعث الجسماني.

(٣) انظر: تناسخ الأرواح: مصطفى الكيك ص ٦٠، وتناسخ الأرواح: محمد الخطيب ص ٧١.

(٤) شرح المقاصد: التفتازاني ٣٩/٢.

المطلب الثالث

حكم تحضير الأرواح والتواصل معها في العقيدة الإسلامية

قبل الحديث عن حكم تحضير الأرواح والتواصل معها، لا بد من التقديم بالاحتمالات الواردة في حقيقة «الأرواح» التي يتم التواصل معها:

○ الاحتمال الأول: أن لا يكون ثمة «روح» يتم تحضيرها أو التواصل معها، وإنما هو دجل، وخداع، وكذب، بحيث يصور المحضر أنه على اتصال بعالم الأرواح وهو - في الحقيقة - يصطنع ذلك كله. وهذا يحصل من أناس يطمعون في الشهرة، أو المال، أو تحقيق أغراض شخصية.

○ الاحتمال الثاني: أن تكون «الروح» التي يتم التواصل معها من صنع خيال المحضر، ولا وجود لها على الحقيقة. وهذا النوع من «الهلوسة» يحدث نتيجة بعض أنواع الأمراض العقلية، وكنتيجة للعزلة المطولة، أو الرياضات التصوفية المفرطة، وكذلك عند استخدام العقاقير المسببة للهلوسة.

○ الاحتمال الثالث: أن يكون ثمة اتصال بوجود «روحي» على الحقيقة، وفي هذه الحال تختلف دعاوى المحضرين في ماهية تلك «الروح» على ثلاثة أقوال:

- أن يدعي المحضر أنه يتخاطب مع أرواح الموتى.
- أن يدعي المحضر أنه يتخاطب مع كائنات علوية، سواء سماها ملائكة أو «سادة» أو غير ذلك.
- أن تكون «الأرواح» المعنية هي من الجن، سواء ادّعى الجني الإسلام، أم لم يدّعه.

أما الاحتمال الأول فحكمه الكذب الذي هو من كبائر الذنوب، إلا إن اقترن به ادعاء غيب، أو دعوى نبوة، أو ما شابه ذلك فحكمه حكم ما اقترن به، وهو كفر، أو شرك أكبر مخرج من الملة. قال ﷺ: «وإن الكذب يهدي إلى الفجور، وإن الفجور يهدي إلى النار، وإن الرجل ليكذب حتى يكتب عند الله كذاباً»^(١). وعنه ﷺ أنه قال: «آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب، وإذا وعد

(١) أخرجه البخاري في صحيحه ٢٥/٨، كتاب: الأدب، باب: قوله تعالى: ﴿يَكَايُنَا الَّذِي﴾
«آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» ﴿١٦١﴾، برقم (٦٠٩٤).

أخلف، وإذا أوْتمن خان»^(١). كما حذر ﷺ من الغش وشدد على ذلك في قوله ﷺ: «وَمَنْ عَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا»^(٢).

وأما الاحتمال الثاني، فإن كان ما يراه بسبب اختياري يمكنه تجنبه، ويتعمد إيهام نفسه وتضليل غيره، فحاله حال من تعمد إذهاب عقله، غير معذور على ما يصدر منه حال ذلك. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وإن تركوا واجباً، أو فعلوا محرماً، مع إمكان العلم والقدرة، فهم مؤاخذون على ذلك، وإن كان مع سقوط التمييز لسبب يعذرون به مثل زوال عقل بسبب غير محذور، أو سكر بسبب غير محذور، أو عجز لا تفريط فيه، فلا ذم عليهم. وإن كان مع التكليف فسبب الذم قائم»^(٣). ويقول ﷺ في موضع آخر: «فأما إذا كان السبب محظوراً، لم يكن السكران معذوراً، لا فرق في ذاك بين السكر الجسماني والروحاني، فسكر الأجسام بالطعام والشراب، وسكر النفوس بالصور، وسكر الأرواح بالأصوات»^(٤). «بخلاف ما إذا زال بسبب غير محرم، كالإغماء لمرض أو خوف، أو سكر بشرب غير محرم، مثل أن يجرع الخمر مكرهاً فإن هذا لا إثم عليه»^(٥).

فإن ادَّعى المحضر أنه يتخاطب مع أرواح الموتى، قيل: إن هذه دعوى لا يمكن للمدعي إثباتها، بل الأدلة أقرب إلى المنع. فعالم البرزخ عالم غيبي تختلف أحواله عن عالمنا المشهود، ولا يمكننا الاطلاع على شيء من تلك الأحوال، أو معرفتها إلا من خلال المصادر الصحيحة لعلوم الغيب. وإمكانية التواصل مع أرواح الموتى لم يثبت فيه شيء في الشرع، فأقل ما يقال فيه لزوم التوقف، وإلا فمنعه أقرب شرعاً وعقلاً، لما يلي:

١ - أنه لا سبيل للتحقق من أن الذي تتم محادثته هي روح الميت المقصود، حيث لا يُستبعد تدخل الشياطين، ومحاكاتهم لحاله ومقاله.

-
- (١) أخرجه البخاري في صحيحه ١٦/١، كتاب: الإيمان، باب: علامة المنافق، برقم (٣٣).
 (٢) أخرجه مسلم في صحيحه ٩٩/١، كتاب: الإيمان، باب: (٤٣) قول النبي ﷺ: «من عَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا»، برقم (١٠١).
 (٣) الاستقامة: ابن تيمية ١٤٣/٢.
 (٤) مجموع الرسائل والمسائل: ابن تيمية ١٦٨/١.
 (٥) مجموع الفتاوى: ابن تيمية ٣٤٧/١٠.

٢ - أن القول بإمكانية تواصل الموتى مع الأحياء يتعارض مع النصوص الواردة في انقطاع عمل الإنسان بالموت، فالإسلام يقطع بأن ميدان العمل هو الحياة الدنيا فقط، وأن الآخرة دار الجزاء. وهو ما سبقت الإشارة إليه في المبحث الثاني.

٣ - أن الأموات في شغل عن التخاطب مع الأحياء، وإسداء النصائح والإرشادات، سواء كانوا من أهل النعيم، أم كانوا من المعذبين.

٤ - أن «الأرواح» التي يزعم المحضرون استدعاءها تأت بما يتناقض مع مسلمة الشرع، مما يجعل المسلم يقطع بعدم مصداقيتها، «وكم من كافر حضروا روحه لتعلن سرورها في عالمها الجديد»^(١)!

وهنا قد يقول قائل بأن «الأرواح» التي نخاطبها ليست من الشياطين بدليل أنها توصي بالخير، أو أنها تأمر بمعروف أو تنهى عن منكر. وهذا القول مردود لأمر، منها:

○ أن الجني قد يكون مسلماً عاصياً يأمر بالخير أحياناً، وأحياناً أخرى يغلب عليه الشر، قال الله تبارك وتعالى على لسان الجن: ﴿وَأَنَّا مِنَّا الضَّالِّينَ وَمِنَّا دُونَ ذَلِكَ كُنَّا طَرَائِقَ قِدَدًا﴾ [الجن: ١١]، وقد يكون من الكفرة المدلسين، فقد قال إبليس نفسه: ﴿إِنِّي لَكُ مَلِكٌ لِّئَلَّا تُكْفِرُوا بِيَ﴾ [الأعراف: ٢١]، بل أقسم على ذلك.

○ أن الشيطان يسعى لإضلال الناس بطرق ملتوية، فقد يأمر بالخير مراراً ليتوصل به إلى باب من الشر^(٢)، وفيه يقول ابن القيم: «أن الشيطان يأمر بسبعين باباً من أبواب الخير إما ليتوصل بها إلى باب واحد من الشر، وإما ليفوت بها خيراً أعظم من تلك السبعين باباً»^(٣).

وبعد تأمل مقولات الأرواح يقول محمد الغزالي: «فأدركت أن التعاليم الجديدة مجموعة خرافات تنبت من الأرض، ولم تنزل من السماء، وأن من أوحوا بها ليسوا أرواحاً هادية، وإنما هم مردة الجن»^(٤). إلى أن قال: «ولا

(١) ركانة الإيمان بين العقل والقلب: محمد الغزالي ص ٢٦٤.

(٢) انظر: تحضير الأرواح ونسخير الجان: مجدي الشاوي ص ٣٧.

(٣) بدائع الفوائد: ابن القيم ٢/ ٢٦١.

(٤) ركانة الإيمان بين العقل والقلب: محمد الغزالي ص ٢٦٤.

يحتاج المرء إلى عميق ذكاء ليرى أن الروحية الحديثة بما وفدت به من تعاليم تقوم على وحدة الوجود، فالله والعالم شيء واحد! وعلى تناسخ الأرواح، وخلود الحياة المأنوسة لنا الآن، فلا فناء للدنيا، وليس هناك يوم للبعث والحساب العام. وعلى أن الشرائع القديمة قد استنفذت أغراضها، والروحية الحديثة هي التي ستهدى العالمين بوحياها العصري المتقدم!«^(١).

فإن قيل: إن «الأرواح» هي ملائكة، أو كائنات علوية نورانية. قيل: وما يدريكم أنها كذلك؟ إذ لا سبيل للتحقق من هوية «الروح» بالطرق التقليدية. علماً أنه لم يرد دليل على وقوع الاتصال بالتخاطب بين الملائكة والبشر إلا في حال الوحي، وقد انقطع الوحي بعد وفاة النبي ﷺ. فإن قيل: قد يحصل على سبيل الكرامة، قيل: إن الله إنما يكرم أولياءه، وباستقراء أحوال محضري الأرواح فإن أحوالهم لا تشبه أحوال أولياء الرحمن كما أن للكرامة شروطاً وعلامات لا تتوفر في ما يفعله محضري الأرواح. أما «السادة» أو الكائنات العلوية فهي كسابقتها غير أنها تزيد عليهم بأن ذات وجودها يفتقر إلى دليل ليثبتها أصلاً!

مسألة: التواصل مع الجن والاستعانة بهم:

عند استعراض الاحتمالات الواردة في «الأرواح» الذين يتم التواصل معهم، والاسترشاد بتوجيهاتهم، اتضح رجحان القول بأن تلك الأرواح هي من شياطين الجن في كثير من الأحوال. ولذلك يحسن التطرق لحكم التواصل مع الجن، والاستعانة بهم، وهي مسألة كثر طرقها، والجدل فيها - خاصة في الأزمنة المتأخرة. غير أنه يلزم تحرير محل النزاع قبل سياق الأدلة على القول بالراجع.

يمكن حصر الأسباب التي تدعو إلى التواصل مع الجن في سببين:

١ - التواصل معهم من أجل دعوتهم. وهو أمر مشروع لمن صادفهم واستطاع ذلك، فقد روى البخاري أن رسول الله ﷺ قال: «أتاني داعي الجن، فذهبت معه، فقرأت عليهم القرآن»^(٢). وهو وارد عن بعض السلف والخلف، قال

(١) المرجع السابق ص ٢٦٥.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه ١/٣٣٢، كتاب: الصلاة، باب: ٣٣، برقم (٤٤٩).

شيخ الإسلام: «ومن الناس من كلمهم وكلموه، ومن الناس من يأمرهم وينهاهم.. ولو ذكرت ما جرى لي ولأصحابي معهم لطال الخطاب، وكذلك ما جرى لغيرنا»^(١).

٢ - أن يكون التواصل معهم من أجل تحقيق مصلحة للحي، سواء كان التواصل لطلب المشورة، أو كان لاطمئنان النفس، أو للسؤال عن المجهول، أو غير ذلك، فكله داخل ضمن استخدام الجن، والاستمتاع بهم.

وقد قسم العلماء استخدام الإنسي للجني إلى ثلاثة أقسام^(٢)، لكل قسم حكم خاص به:

(١) مجموع الفتاوى: ابن تيمية ٢٣٢/٤.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٣٠٧/١١ - ٣٠٨.

وفيها قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والمقصود هنا: أن الجن مع الإنس على أحوال، فمن كان من الإنس يأمر الجن بما أمر الله به رسوله من عبادة الله وحده وطاعة نبيه، ويأمر الإنس بذلك، فهذا من أفضل أولياء الله تعالى، وهو في ذلك من خلفاء الرسول ونوابه. ومن كان يستعمل الجن في أمور مباحة له، فهو كمن استعمل الإنس في أمور مباحة له... فيكون بمنزلة الملوك الذين يفعلون مثل ذلك... ومن كان يستعمل الجن فيما ينهى الله عنه ورسوله إما في الشرك، وإما في قتل معصوم الدم، أو في العدوان عليهم بغير القتل... فهذا قد استعان بهم على الإثم والعدوان. ثم إن استعان بهم على الكفر فهو كافر، وإن استعان بهم على المعاصي فهو عاص، إما فاسق وإما مذنب غير فاسق. وإن لم يكن تام العلم بالشرعية فاستعان بهم فيما يظن أنه من الكرامات، مثل أن يستعين بهم على الحج، أو أن يطيروا به عند السماع البدعي، أو أن يحملوه إلى عرفات ولا يحج الحج الشرعي الذي أمره الله به ورسوله... ونحو ذلك، فهذا مغرور قد مكروا به، وكثير من هؤلاء قد لا يعرف أن ذلك من الجن، بل قد سمع أن أولياء الله لهم كرامات وخوارق للعادات، وليس عنده من حقائق الإيمان ومعرفة القرآن ما يفرق به بين الكرامات الرحمانية وبين التلبسات الشيطانية، فيمكرون به بحسب اعتقاده فإن كان مشركاً يعبد الكواكب والأوثان أوهموه أنه ينتفع بتلك العبادة، ويكون قصده الاستشفاع والتوسل ممن صور ذلك الصنم على صورته من ملك أو نبي أو شيخ صالح، فيظن أنه صالح وتكون عبادته - في الحقيقة - للشيطان. قال الله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَكِكَةِ أَهَؤُلَاءِ إِيَّاكُمْ يَتَّبِدُونَ ﴿١﴾ قَالُوا سُبْحَنَكَ أَنْتَ وَلِئْنَا مِنْ دُونِهِمْ بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ أَكْثَرُهُمْ بِهِمْ مُؤْمِنُونَ ﴿١١﴾﴾. المرجع السابق.

وقد احتج بعضهم بالنص السابق على إباحة شيخ الإسلام للاستعانة بالجن في المباحات، والذي يظهر أنه ليس فيه دلالة على ذلك، فسياق كلامه في النوع الثالث يدل عدم جواز النوعين الأول والثاني، حيث قال رحمه الله تعالى: «وهذه حال نبينا ﷺ، وحال من =

القسم الأول: أن يستخدمه في طاعة الله، كأن يكون نائباً عنه في تبليغ الشرع، فيأخذ الجنّي العلم عن الإنسي ليبليغ الشرع لنظرائه من الجن، أو يستخدمه في المعونة على أمور مطلوبة شرعاً، فإنه يكون أمراً محموداً أو مطلوباً، وهو من الدعوة إلى الله ﷻ.

القسم الثاني: أن يستخدم في أمور محرمة كتهب أموال الناس وترويعهم وما أشبه ذلك، فهذا محرم لما فيه من العدوان والظلم، ثم إن كانت الوسيلة محرمة، أو شركاً كان أعظم وأشد.

القسم الثالث: أن يستخدمه في أمور مباحة، فهذا الذي وقع فيه النزاع. والأقرب والله أعلم منع ذلك كله لأسباب، من أبرزها ما يلي:

○ أنه لم ينقل عن النبي ﷺ، ولا عن أحد من أصحابه رضي الله عنهم، الاستعانة بالجن في شيء من أمور دنياهم، رغم وجود الحاجة لذلك فيما يخص القتال، وكشف أسرار الأعداء، وما شابه ذلك، مما يدل على عدم مشروعيتها، إذ لم يكلفهم النبي ﷺ بشيء عدا تبليغ الرسالة لقومهم، وأما سائر شؤونهم كغزواته وحروبه، واستطابته، ومشورته، فلم يكن النبي ﷺ يستعين بهم، ولا يستخدمهم، ولا يسألهم عن أمر غائب.

فإن قيل: إنما تركوا الاستعانة بالجن تورعاً، كما كان الصحابة رضي الله عنهم يتورعون عن الاستعانة بالإنس، قيل: هذا مردود بانعدام المثل الدال على الإباحة، فإنه رغم ترك الصحابة الاستعانة بالبشر في كثير من أحوالهم، لا نعدم حالات استعان بها كبار الصحابة بإخوانهم، بل إن النبي ﷺ كان يستعين ببعض أصحابه في بعض أحواله. وفي المقابل فإن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم، والتابعين لهم بإحسان، وأئمة الدين من أول التاريخ إلى اليوم، لم ينقل عن واحد منهم أنه استخدم الجن. قال ابن تيمية عن رسول الله ﷺ: «فلم يستخدم الجن أصلاً، لكن دعاهم إلى الإيمان بالله، وقرأ عليهم القرآن، وبلغهم الرسالة، وبأيعهم كما فعل بالإنس»^(١)، وفي الحديث: «سترون من بعدي اختلافاً شديداً،

= اتبعه واقتدى به من أمته، وهم أفضل الخلق، فإنهم يأمرون الإنس والجن بما أمرهم الله به ورسوله، وينهون الإنس والجن عما نهاهم الله عنه ورسوله».

(١) مجموع الفتاوى: ابن تيمية ٨٩/١٣.

فعليكم بسُنَّتِي، وسُنَّةُ الخلفاء الراشدين المهديين، عَضُّوا عليها بالنواجذ^(١).

○ أن النبي ﷺ عدل عن ربط الشيطان في سارية المسجد لما ذكر أن تسخير الجان من خصائص سليمان عليه السلام، فعن أبي هريرة رضي الله عنه، أن النبي ﷺ قال: «إن عفريتاً من الجن تفلت البارحة ليقطع علي صلاتي، فأمكنني الله منه فأخذه، فأردت أن أربطه على سارية من سواري المسجد حتى تنظروا إليه كلكم، فذكرت دعوة أخي سليمان: رب هب لي ملكاً لا ينبغي لأحد من بعدي فرددته خاسئاً^(٢). فلما لم يخالف النبي ﷺ دعوة سليمان عليه السلام في مجرد ربط العفريت وتقييده من غير استخدام له، أو استعانة به استجابة وتادباً، كان ذلك لمن هو دونه أحق وأولى.

أما قول من قال: إن دعوة سليمان عليه السلام خاصة بتسخير الجن عنوة، أما استخدام غيره فموقوف على اختيار الجني، فلا دليل على تخصيصه. ذلك، وقد جرت عادة الجن أنهم لا يخدمون الإنسان إلا إذا تقرب إليهم بالعبادة أو امتهان مقدس، أو بأمر إلهي، وهو ما اختص الله به سليمان عليه السلام.

○ أن قول الله تعالى: ﴿إِنَّهُ يَرْنِكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾ [الأعراف: ٢٧]، يدل على أن طبيعة الجن الاختفاء عن البشر، ومنه اشتق اسمهم، فالاجتنان بمعنى الاستتار^(٣)، «يقال: سَمِيتُ بِذَلِكَ لِأَنَّهَا تُتَّقَى وَلَا تُرَى^(٤)»، فكيف يزعم زاعم أن الجن تظهر له متى شاء، وإن جازت رؤيتهم في صور غيرهم. وقد نقل عن الإمام الشافعي أنه قال: «من زعم - من أهل العدالة - أنه يرى الجن أبطلت شهادته، لقول الله تعالى: ﴿إِنَّهُ يَرْنِكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾، إلا أن يكون نبياً^(٥).

○ أنه لا توجد وسيلة للتحقق من إسلام الجن من دون وحي وذلك لتباين العالمين، ولا يمكن اعتبار القرائن لوجود احتمالية النفاق.

(١) أخرجه ابن ماجه في سننه ١٥/١، باب: اتباع سنة الخلفاء الراشدين، برقم (٤٢)، وصححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب ١٠/١ برقم (٣٧).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ١٦٢/٤، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: قوله تعالى: ﴿وَوَقَبْنَا لِأَوْدَ سُلَيْمَانَ نِعَمَ الْعَبْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾، برقم (٣٤٢٣).

(٣) انظر: لسان العرب: ابن منظور ١٣/١٠٠، ومختار الصحاح: الرازي ص ٦٢.

(٤) الصحاح: الجوهري ٥/٢٠٩٤.

(٥) انظر: تفسير الإمام الشافعي ٢/٨٤٨، وأحكام القرآن للشافعي ٢/١٩٤.

فإن قيل: لا نشترط إسلام الجنى عند استخدامه كما لا يُشترط إسلام الإنسي المستخدم، قيل: إن الأصل أن الكافر لا يؤتمن، ولكن لما أمكن تتبع الإنسي الكافر ومحاسبته على غدراته كان استخدامه مقبولاً، أما الجنى الكافر فلا سبيل لمحاسبته ولا حاجة له بالأمانة، إذ الأصل فيهم الكذب والخيانة، ولا يصح حمل خبرهم على الصدق. فعن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: «وكلني رسول الله ﷺ بحفظ زكاة رمضان، فأتاني آت فجعل يحثو من الطعام، فأخذته، فقلت: لأرفعنك إلى رسول الله ﷺ - فذكر الحديث - فقال: إذا أويت إلى فراشك فاقرأ آية الكرسي، لن يزال عليك من الله حافظ، ولا يقربك شيطان حتى تصبح» فقال النبي ﷺ: «صدقك وهو كذوب، ذاك شيطان»^(١). وقال ابن تيمية: «وأما سؤال الجن، وسؤال من يسألهم فهذا إن كان على وجه التصديق لهم في كل ما يخبرون به، والتعظيم للمسؤول فهو حرام، كما ثبت في الصحيح.. أن النبي ﷺ قيل له: إن قوماً منا يأتون الكُهان؟، فقال: «فلا تأتوهم»^(٢)، وفي «صحيح مسلم» عنه ﷺ أنه قال: «من أتى عرافاً فسأله عن شيء لم تقبل صلاته أربعين يوماً»^{(٣)(٤)}.

○ أن الأصل في شرع الله المنع من مباشرة العوالم الغيبية، وتعمد حضورها، ومما يدل على ذلك قصة ابن مسعود رضي الله عنه عندما خرج مع النبي ﷺ عنه حتى وصل إلى بطحاء مكة فخط خطاً حول ابن مسعود، وقال: «لا تبرحن خطك، فإنه سينتهي إليك رجال، فلا تكلمهم، فإنهم لا يكلمونك»، قال ﷺ: «ثم مضى رسول الله ﷺ حيث أراد، فبينما أنا جالس في خطي إذ أتاني رجال كأنهم الزُّط»^(٥) أشعارهم وأجسامهم، لا أرى عورة، ولا أرى قشراً، وينتهون إلي

(١) أخرجه البخاري في صحيحه ١٢٣/٤، كتاب: بدء الخلق، باب: صفة إبليس وجنوده، برقم (٣٢٧٥).

(٢) أخرجه مسلم بلفظ: «فلا تأتوهم» في صحيحه ٣٨١/١، كتاب: المساجد ومواضع الصلاة، باب: ٧، برقم (٥٣٧).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه ١٧٥١/٤، كتاب: السلام، باب: ٣٥، برقم: ٢٢٣٠ بلفظ: «من أتى عرافاً فسأله عن شيء، لم تقبل له صلاة أربعين ليلة».

(٤) مجموع الفتاوى: ابن تيمية ٦٢/١٩.

(٥) قال ابن حجر: «الزُّط بضم الزاي وتشديد المهملة جنس من السودان وقيل هم نوع من الهنود وهم طوال الأجسام». فتح الباري ٤٨٥/٦.

ولا يجاوزون الخط، ثم يصدرون إلى رسول الله^(١).

○ أن الله تعالى حرم استمتاع الإنس بالجن، والجن بالإنس، قال الله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُهُمْ جَمِيعًا يَمْعَشَرُ الْجِنُّ قَدِ اسْتَكْرَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُمْ مِنَ الْإِنْسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَّغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَلْتَ لَنَا قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: ١٢٨]. قال ابن تيمية: «ومن استمتع الإنس بالجن استخدامهم في الإخبار بالأمور الغائبة كما يخبر الكهان، فإن في الإنس من له غرض في هذا، لما يحصل به من الرياسة والمال وغيره، فإن كان القوم كفاراً كما كانت العرب لم تبال بأن يقال: إنه كاهن... وإن كان القوم مسلمين لم يظهر أنه كاهن، بل يجعل ذلك من باب الكرامات، وهو من جنس الكهان، فإنه لا يخدم الإنسي بهذه الأخبار إلا لما يستمتع به من الإنسي، بأن يطيعه الإنسي في بعض ما يريده»^(٢). وقد جاء في فتوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء: «لا تجوز الاستعانة بالجن في معرفة نوع الإصابة، ونوع علاجها لأن الاستعانة بالجن شرك، قال تعالى: ﴿وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا﴾ [الجن: ٦]، وقال تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُهُمْ جَمِيعًا يَمْعَشَرُ الْجِنُّ قَدِ اسْتَكْرَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ﴾ الآية [الأنعام: ١٢٨]، ومعنى استمتع بعضهم ببعض: أن الإنس عظموا الجن، وخضعوا لهم، واستعاضوا بهم، والجن خدموهم بما يريدون، وأحضروا لهم ما يطلبون، ومن ذلك إخبارهم بنوع المرض، وأسبابه، مما يطلع عليه الجن دون الإنس وقد يكذبون فإنهم لا يؤمنون، ولا يجوز تصديقهم. والله أعلم»^(٣).

وفي «الآداب الشرعية»: «قال أحمد... في الرجل يزعم أنه يعالج المجنون من الصرع بالرقى والعزائم، أو يزعم أنه يخاطب الجن، ويكلمهم، ومنهم من يخدمه. قال: ما أحب لأحد أن يفعله تركه أحب إلي»^(٤)، والكراهة عند الإمام أحمد بمعنى التحريم.

(١) أخرجه الترمذي في سننه ١٤٥/٥، أبواب: الأمثال عن رسول الله، باب: ما جاء في مثل الله لباده، برقم (٢٨٦١)، وقال الألباني: حسن صحيح. انظر: صحيح وضعيف سنن الترمذي ٣٦١/٦.

(٢) مجموع الفتاوى: ابن تيمية ٨٢/١٣.

(٣) فتاوى اللجنة الدائمة (المجموعة الثانية) ٩٢/١.

(٤) الآداب الشرعية: ابن مفلح ١٩٨/١.

○ أن الاستعانة بالجن فيما تُعتقد إباحته ذريعة إلى استخدامهم فيما يُقطع بتحريمه، لا سيما والمشاهد توسع الناس في مثل هذه الأمور. ففتح هذا الباب يؤدي إلى مفسد عقدية خطيرة، وحسمها بالمنع تشهد له نصوص الشريعة^(١). كما أن مثل هذا الفعل يشبه أفعال السحرة، مما قد يُلبس على العوام التمييز بين الحق والباطل، فيقبلون ما يفعله الفجرة بسبب تمهيد مستخدمي الجن.

○ وأخيراً، لا بد من الإشارة إلى أن الجن خلق من خلق الله، جبلوا على الضعف كغيرهم، ويجهلون كثيراً ويخطؤون، ولا يعلم أحد منهم الغيب، ألم تر إلى قول الله تعالى: ﴿فَلَمَّا فَضَّيْنَا عَلَى الْمَوْتِ مَا دَعَّاهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِمْ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَاتَهُمْ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَ الْجِنَّ أَنَّ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ ﴿١٤﴾﴾ [سبا: ١٤].

(١) وسئل الإمام ابن باز - رحمه الله تعالى - عن حكم استخدام الجن من المسلمين في العلاج إذا لزم الأمر؟ فأجاب بقوله: «لا ينبغي للمريض استخدام الجن في العلاج ولا يسألهم، بل يسأل الأطباء المعروفين، وأما اللجوء إلى الجن فلا؛ لأنه وسيلة إلى عبادتهم وتصديقهم؛ لأن في الجن من هو كافر، ومن هو مسلم، من هو مبتدع، ولا تعرف أحوالهم، فلا ينبغي الاعتماد عليهم، ولا يسألون، ولو تمثلوا لك، بل عليك أن تسأل أهل العلم والطب من الإنس. وقد ذم الله المشركين بقوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْإِنسِ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا﴾ [الجن: ٦]، ولأنه وسيلة للاعتقاد فيهم والشرك، وهو وسيلة لطلب النفع منهم، والاستعانة بهم، وذلك كله من الشرك». انظر: مجلة الدعوة، العدد ١٦٠٢: ٣٤.

الفصل الرابع

مكانة الإنسان وأثره في تشكيل الواقع والمصير

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: نظرة الإسلام للإنسان، ودوره في واقعه ومصيره.

المبحث الثاني: مكانة الإنسان عند حركة «العصر الجديد» وأثره في تشكيل واقعه ومصيره.

المبحث الثالث: نقض نظرة حركة «العصر الجديد» للإنسان وقدراته.

المبحث الأول

مكانة الإنسان في الإسلام ودوره في واقعه ومصيره

لقد جاء الإسلام تبياناً لكل شيء، وواضحاً كل شيء في موضعه، موضحاً مكانة الإنسان بين المخلوقات، ومبيناً حدود قدراته وإمكانياته، ليعلم الإنسان قدره ومقامه، ويعمل بناء عليه، لا يتجاوزه، ولا يقصر عنه. وفي هذا المبحث سيتم تناول مكانة الإنسان في الإسلام، ودوره في واقعه ومصيره، وذلك من خلال ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تكريم الإسلام لبني آدم.

المطلب الثاني: دور الإنسان في تشكيل واقعه الدنيوي.

المطلب الثالث: دور الإنسان في تحديد مصيره الأخروي.

وفيما يلي تفصيلها:

المطلب الأول

تكريم الإسلام لبني آدم

لقد كرم الله الإنسان، وفضله على كثير من المخلوقات، حيث إن الرب ﷻ قد حباه بقدرات، وألقى عليه مسؤوليات تميزه عن غيره من الكائنات، حتى

فاقت منزلته منازل أكثر خلق الله. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَرْدِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠]. وقد اختلف في تفضيل صالحى البشر على الملائكة^(١)

قال ابن حزم: «فإنما فضل الله تعالى - بنص كلامه ﷻ - بني آدم على كثير ممن خلق، لا على كل من خلق، وبلا شك أن بني آدم يفضلون على الجن، وعلى جميع الحيوان الصامت، وعلى ما ليس حيواناً»^(٢).

أما الملائكة، فقد فضل شيخ الإسلام ابن تيمية في المفاضلة بينهم وبين بني آدم، حيث قال: «الملائكة أفضل باعتبار البداية لأنهم خُلِقُوا من نور، واصطفاهم الله لنفسه، وبنو آدم أفضل باعتبار النهاية لأنهم هم الذين يكونون في جوار الله في الجنة، والملائكة يدخلون عليهم من كل باب: سلام عليكم بما صبرتم، فهم أفضل باعتبار النهاية»^(٣).

ومما رفع قدره وميزه عن سواه تلك الإرادة التي أودعها الله فيه، وجعلها مناط التكليف، قال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢]، فهذه المسؤولية هي التي جعلته يتبوأ مكانة خلافة الله في الأرض، وسيادة العالمين. ولكنه سيد خاضع مذل لسيدته وخالقه الذي منحه الملك والسيادة.

وتظهر كرامة بني آدم من جوانب متعددة، من أبرزها:

- ١ - إكرامه في خلقته.
- ٢ - كفالة أمته.
- ٣ - إكرامه بمنحه المشيئة والاختيار.
- ٤ - تسخير المخلوقات له.
- ٥ - إكرام الإنسان بالإسلام، وهي كرامة خاصة.

(١) انظر: شرح الطحاوية: ابن أبي العز: ٣٨١، وشرح العقيدة السفارينية: ابن عثيمين ص ٤٤٥.

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل: ابن حزم ١٨/٥.

(٣) مجموع الفتاوى: ابن تيمية ٣٤٢/٤.

١ - إكرام الإنسان في خلقته:

لقد أكرم الله الإنسان بأن أحسن خلقه، وشرف هيئته، ورزقه العقل والإدراك، وأمر الملائكة بالسجود له. «قال بعض أهل العلم: من تكريمه لبني آدم خلقه لهم على أكمل الهيئات وأحسنها»^(١)، ومن ذلك:

○ أن الإنسان يمشي قائماً منتصباً على رجله، وغيره من الحيوانات يمشي على أربع^(٢).

○ ومنه: أنه ﷺ جعل له سمعاً وبصراً وفؤاداً يستطيع أن يدرك بها المعارف ويزيل عن نفسه الجهل، قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨].

○ ومنه: أنه يأكل بيديه، لا كغيره من المخلوقات التي تأكل بفمها من الأرض مباشرة، وقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال في معنى قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠]. «هو أنهم يأكلون بالأيدي، وغير الآدمي يأكل بفيه من الأرض. وروي عنه أنه قال: بالعقل»^(٣).

○ ومنه: أنه رفع قامته، وخلق في أحسن تقويم، فقد قال تبارك وتعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤]

قال ابن القيم رحمه الله ملخصاً معاني الإكرام: «فسبحان من ألبسه خلع الكرامة كلها من العقل، والعلم، والبيان، والنطق، والشكل، والصورة الحسنة، والهيئة الشريفة، والقدر المعتدل، واكتساب العلوم بالاستدلال والفكر، واقتناص الأخلاق الشريفة الفاضلة من البر، والطاعة، والانقياد»^(٤).

٢ - إكرام الإنسان بكفالة أمته:

لقد أكرم الشرع الإنسان حيث كفل له أن يعيش في أمان، لا يعتدي عليه أحد - إلا بحق، ولا يعتدي على أحد - إلا بحق، قال تعالى: ﴿وَقَتِّلُواهُمْ حَتَّى لَا

(١) أضواء البيان: الشنقيطي ١٧٥/٣.

(٢) انظر: المرجع السابق ١٧٥/٣.

(٣) معالم التنزيل: البغوي ١٤٥/٣.

(٤) مفتاح دار السعادة: ابن القيم ٢٦٣/١.

تَكُونُ فِتْنَةً وَيَكُفِّرُ اللَّهُ بِهَا أَنْتَهُمَا فَلَا عُذْرَ إِلَّا عَلَى الْقَلِيلِينَ ﴿١٩٣﴾ [البقرة: ١٩٣].
 «وإذا كان الله قد ضمن التكريم للإنسان، فإن ذلك يعني - ضمناً - أن على الإنسان أن يكرم أخاه الإنسان، وألا يعتدي عليه أو ينكر حقه. وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تؤكد واجب المسلم في منع الظلم، والاعتداء والحيث على الحقوق، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٣٣]، وقال تعالى محذراً من عواقب الظلم: ﴿وَنِلَّكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكَتَهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَّوْعِدًا﴾ [الكهف: ٥٩]»^(١).

٣ - إكرام الإنسان بأن وهبه المشيئة والاختيار:

لقد أكرم الله البشرية بأن أعطى الإنسان التصرف في شؤون نفسه، وحمله مسؤولية كسبه واختياره، فقال تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهينٌ﴾ [المدثر: ٣٨]. وجعل له حرية اختيار مطعمه، وملبسه، ومركبه، غير أنه قيد تلك الحرية بأوامر الله ونواهيه.

ولذلك «فلا يجوز لأحد أن يجهل أن الإسلام - دون سائر الأديان - دعا إلى الحرية، وجعل إليها منافذ عديدة، ورغب في تحقيقها، بما جعل الله من الأجر الجزيل لمن حققها، ونهى عن الكبت الذي يكون سببه طغيان القوي ضد الضعيف، وتسلب الطغاة على المستضعفين دون وجه شرعي»^(٢)، أما الحرية التي يُراد بها التحلل من قيود القيم والمبادئ التي دعا إليها الدين، والانفلات عن الآداب والأخلاق، فهي ليست من الإسلام في شيء - بل هي عودة إلى الحياة البهيمية من أوسع الأبواب.

٤ - إكرام الإنسان بتسخير المخلوقات له:

ومما يدل على تكريم الإنسان أن الله ﷻ قد سخر له كل ما في السماوات والأرض، قال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: ١٣]، «فجميع ما في الأرض مسخر لبني آدم، حيواناتها لركوبه، وحمله، وأعماله، وأكله، وأنواع انتفاعه، وأشجارها،

(١) حقوق الإنسان والقضايا الكبرى: كامل الشريف ص ٦.

(٢) المذاهب الفكرية المعاصرة: د. غالب عواجي ١١٨٧/٢.

وثمارها يقتاتها، وقد سلط على غرسها واستغلالها، ومعادنها، يستخرجها، ويتنفع بها»^(١). وقال عز من قائل: ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَبْلَةً ثَلَبُوسُوهَا﴾ [النحل: ١٤]، وقال: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ [القمان: ٢٠]، «فذلك كله لكم، تصرفونه فيما أردتم من حوائجكم»^(٢) ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنْ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْفَلَكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْأَنْهَارَ ﴿٣٢﴾ وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمْ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ ﴿٣٣﴾﴾ [إبراهيم: ٢٢، ٢٣]. وفي كتاب الله تعالى تأكيد شديد على كرامة الإنسان، وأن جميع ما في هذا الكون إنما خُلِقَ له ومن أجله، وسخره الله لنفسه.

قال الطبري: «يقول تعالى ذكره: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ بتسليطنا إياهم على غيرهم من الخلق، وتسخيرنا سائر الخلق لهم»^(٣).

٥ - إكرام الإنسان بالإسلام:

إن أعظم ما أكرم الله به الإنسان هو إرساله إليهم رسلاً منهم، يهدونهم إلى صراطه المستقيم، وهذه الكرامة خاصة بأهل الإيمان الذين أنعم الله عليهم بالهداية، فإن النعمة نعمتان: نعمة مطلقة، ونعمة مقيدة.

○ أما النعمة المطلقة: فهي نعمة الإسلام الذي به تتحقق السعادة الأبدية، وهي الصراط المستقيم والطريق القويم.

○ وأما النعمة المقيدة: كنعمة العافية، وحسن الخلق، ونعمة الأمن، وأمثال ذلك فيشترك فيها المؤمن والكافر، والبر والفاجر^(٤).

قال ابن القيم: «النعم المقيدة، لما كانت استدراجاً للكافر، ومآلها إلى العذاب والشقاء، فكانها لم تكن نعمة، وإنما كانت بلية، كما سماها الله تعالى في كتابه كذلك، فقال تعالى: [الفجر: ١٥ - ١٧]؛ أي: ليس كل من أكرمه في

(١) تيسير الكريم المنان: ابن سعدي ص ٤٥٥.

(٢) جامع البيان: الطبري ٦٧٧/١٨.

(٣) جامع البيان: الطبري ٥٠١/١٧.

(٤) انظر: اجتماع الجيوش الإسلامية: ابن القيم ٣٢/٢ - ٣٦.

الدنيا، ونعمته فيها فقد أنعمت عليه، وإنما كان ذلك ابتلاء مني له واختباراً^(١) ولذلك فإن الكرامة الحقة هي كرامة الدين، فإذا اختار الإنسان الكفر سلبه الله هذا التكريم. قال تعالى: [التين: ٤ - ٦]، وانتقل من كونه مفضلاً على جل الخلائق إلى كونه معدوداً في شرارهم، فقد قال ﷺ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ﴾ [البينة: ٦].

مسألة: أثر الديانة في تكريم الإنسان:

سبق أن الدين هو أبلغ وجوه الكرامة الإنسانية، وفيه التنافس والتفاضل، كما قال الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ النَّاسُ إِنْآ خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]، فلا فرق بين الناس في الكرامة باللون، أو العرق، أو النسب، وهو ما قرره رسول الله ﷺ في خطبته في وسط أيام التشريق، حيث قال: «يا أيها الناس، ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا أحمر على أسود، ولا أسود على أحمر، إلا بالتقوى»^(٢). ولذلك لا ينبغي أن يفهم من النصوص الدالة على تكريم الإنسان أن الناس في الكرامة سواء، بل إن الله سبحانه تعالى ذم الكافرين في كتابه العزيز في غير موضع، كما في قوله تعالى: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: ٤٤]، وقال: ﴿فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحِمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا﴾ [الأعراف: ١٧٦]، وقال في بعض أهل الكتاب: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا الثَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَثْقَارًا بَشَرًا مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ٥]، وحكم بنجاسة المشركين: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: ٢٨]، ﴿وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ [الحج: ١٨].

فعلم من هذه النصوص - وغيرها - أن الإنسان قد يكون مكرماً في خلقته، مهاناً في دينه وكفره. وقد نقل عن بعض السلف قوله: «إنهم وإن طقطقت بهم البغال، وهملجت بهم البراذين، إن ذل المعصية في رقابهم، أبى الله إلا أن يذل

(١) اجتماع الجيوش الإسلامية: ابن القيم ٣٧/٢.

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ٤٧٤/٣٨، برقم (٢٣٤٨٩)، وصححه شيخ الإسلام ابن تيمية في الاقتضاء ٤١٢/١.

من عصاه»^(١). فإن العزة والكرامة مقرونة بالطاعة، والذلة والمهانة مقرونة بالمعصية، قال تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا﴾ [فاطر: ١٠]، «ومن أطاع الله فقد وآاه فيما أطاعه فيه، وله من العز بحسب طاعته، ومن عصاه فقد عاداه فيما عصاه فيه، وله من الذل بحسب معصيته»^(٢).

فالمقصود: أن الناس وإن تساوا في كرامة الخلقة، فإنه قد يكون بينهم في كرامة الدين كما بين السماء والأرض.

المطلب الثاني

دور الإنسان في تشكيل واقعه الدنيوي

يعلم المسلم أنه إنما خلق في هذه الأرض لتحقيق غاية وهي عبادة الله ﷻ، وعمارة الأرض وإقامة العدل، فهو لا يعيش على هامش الحياة دون أن يكون له دور فعال في مجرى حياته، وتشكيل واقعه، غير أن هذا الدور مقيد بمحدودية قدرته، وإيمانه بالقدر خير وشره. فالمسلم يسعى في تحصيل أسباب النجاح، وإذا مرض تداوى وطلب موارد الشفاء، وهو - مع ذلك - يجمع بين فعل الأسباب والتوكل على الله.

١ - دور الإنسان في تحقيق النجاح:

تتضمن كلمة «النجاح» - في الاصطلاح المعاصر - عدداً من المعاني التي يكمل بعضها بعضاً، فهناك النجاح الدراسي، وهناك النجاح الوظيفي والمالي، وهناك النجاح الاجتماعي، وغيرها من أنواع النجاح، وكلها تعتمد في تحقيقها على أمرين اثنين:

○ توفيق الله للإنسان للنجاح، وتقديره ﷻ له.

○ ثم إتقان السبب الموصول إلى النجاح.

فإذا فعل الإنسان الأسباب اللازمة بإتقان، ووفقه الله للوصول إلى هدفه، تحقق النجاح لا محالة، فالإنسان مكلف بفعل الأسباب المادية المباحة، فهي

(١) الجواب الكافي: ابن القيم ص ١٧٩.

(٢) الجواب الكافي: ابن القيم ص ١٨٠.

التي تطالها قدرته. أما التيسير والتوفيق فهو بيد الله ﷻ خاضعاً لقدره وحكمته، لا حيلة للإنسان سوى سؤال الرب أن يمنحه إياه.

غير أنه لا بد من التنبيه إلى أن السعي مجرد سبب، له حكم الأسباب فمنها ما هو واجب، ومنها ما هو مستحب، ومنها ما هو مباح. ولا يلزم - بالضرورة - أن تتحقق النتيجة عند الإتيان بالسبب - بل إنه قد يرزق من لم يسع ويُمْنَع من سَعَى من الرزق^(١). وهذا الباب متعلق بالإيمان بالقدر، لا تعلق له بلزوم العمل، فإن ترك العمل بالأسباب مع التطلع للمسبب موجب للذم، وهو العجز المذموم. «ومن هذا قوله ﷺ في الحديث الصحيح للرجل الذي قضى عليه، فقال: «حسبي الله ونعم الوكيل»، فقال ﷺ: «إن الله يلوم على العجز، ولكن عليك بالكَيْس، فإذا غلبك أمر فقل: حسبي الله ونعم الوكيل»^(٢) فهذا قال: «حسبي الله ونعم الوكيل» بعد عجزه عن الكَيْس^(٣)، الذي لو قام به، لقضي له على خصمه، فلو فعل الأسباب التي يكون بها كَيْساً، ثم غلب فقال: «حسبي الله ونعم الوكيل» لكانت الكلمة قد وقعت موقعها^(٤).

ولذلك قال النبي ﷺ: «المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف، وفي كل خير، احرص على ما ينفعك، واستعن بالله ولا تعجز، وإن أصابك شيء فلا تقل لو أني فعلت كان كذا وكذا، ولكن قل: قدر الله وما شاء فعل، فإن لو تفتح عمل الشيطان»^(٥). ففيه إشارة إلى أن الإنسان قد يحرص على ما ينفعه، ويفعل الأسباب اللازمة تاركاً العجز، ثم - مع ذلك - يحصل له خلاف

(١) انظر: فتح المجيد: عبد الرحمن بن حسن ص ٩١.

(٢) أخرجه أبو داود في سننه ٣/٣١٣، كتاب: القضية، باب: الرجل يحلف على حقه، برقم (٣٦٢٧)، والإمام أحمد في مسنده ٤٠٨/٣٩، برقم (٢٣٩٨٣)، وضعفه الألباني في تخريج الكلم الطيب: ١٢٥ برقم (١٣٨).

(٣) قال ابن فارس «مقاييس اللغة» ٥/١٤٩: «الكَيْس في الإنسان: خلاف الخرق؛ لأنه مجتمع الرأي والعقل، يقال: رجل كيس ورجال أكياس. وأكيس الرجل وأكاس، إذا ولد له أكياس من الولد». وفي الحديث: «الكَيْس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت». أخرجه: الترمذي في سننه ٤/٦٨٣، أبواب: صفة القيامة والرفائق والورع، وضعفه الألباني في تحقيق مشكاة المصابيح ٣/١٤٥٤ برقم (٥٢٨٩).

(٤) زاد المعاد: ابن القيم ٢/٣٣٠.

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه ٤/٢٠٥٢، كتاب: القدر، باب: ٨، برقم (٢٦٦٤).

مقصوده قدراً من الله، ففي مثل هذه الحال يرشده النبي ﷺ إلى التسليم للقدر، وعدم التحسر على فوات المطلوب، ولوم النفس، فإنه لو قدر لكان، ولكن الله لم يكتبه، فلزمه الرضى.

«والمراد: الحرص على فعل الأسباب التي تنفع العبد في دنياه وأخراه، مما شرعه الله تعالى لعباده، من الأسباب الواجبة، والمستحبة، والمباحة، ويكون العبد في حال فعله السبب مستعيناً بالله وحده دون كل ما سواه ليتم له سببه وينفعه، ويكون اعتماده على الله تعالى في ذلك؛ لأن الله تعالى هو الذي خلق السبب والمسبب، ولا ينفعه سبب إلا إذا نفعه الله به، فيكون اعتماده في فعل السبب على الله تعالى. ففعل السبب سنة، والتوكل على الله توحيد. فإذا جمع بينهما تم له مراده بإذن الله»^(١).

٢ - دوره في تحقيق الشفاء:

خلق الإنسان ضعيفاً تعتريه الأمراض والأسقام، إذ هو في دار بلاء وامتحان، ولم يسلم من ذلك أنبياء الله ﷺ - أشرف خلق الله، وأحبهم إليه. فالمرض من جملة البلاء الذي يصيب الإنسان لعدد من الأسباب، وهي ليست محصورة في العقاب كما تقرره بعض الفلسفات، فقد يُبتلى المؤمن تكفيراً لما اقترفه من المعاصي، وقد يبتلى اختباراً وامتحاناً، وقد يُبتلى رفعاً للدرجات، واستزادة من الحسنات^(٢). ولا فرق في ذلك بين كريم ووضيع، أو غني أو فقير. وقد أدرج البخاري رحمه الله تحت باب: (أشد الناس بلاء الأنبياء ثم الأول فالأول) قوله ﷺ: «إني أوعك كما يوعك رجلان منكم»^(٣). وهذا - بلا شك - ليس من أجل أن الأنبياء أعظم ذنباً من غيرهم، وإنما هو رفعة لدرجاتهم ومنازلهم في الدار الآخرة. كما أنه من المشاهد وجود أفراد من البشر يتقلبون في أنواع من النعيم، قد بُسط لهم الرزق، وألبسوا لبوس العافية مع إقامتهم على الذنوب ومبارزتهم الله

(١) فتح المجيد: عبد الرحمن بن حسن ص ٤٦٢.

(٢) انظر: إغاثة اللهفان: ابن القيم ص ٥٥٨ - ٥٦٣.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه ١١٥/٧، كتاب: المرضى، باب: أشد الناس بلاء الأنبياء ثم الأول فالأول، برقم (٥٦٤٨)، ومسلم في صحيحه ١٩٩١/٤، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: ١٤، برقم (٢٥٧١).

بالمعاصي، فهل يظن عاقل أن هذا النعيم الذي يعيشه أحدهم هو دليل على رضى الرب ﷻ عنه؟ أو على أنه لم يقترب ما يستحق به العقاب؟ بل هو استدراج وامتحان، يمهله الله تعالى حتى إذا أخذه أخذه عزيز مقتدر.

وليس في قوله تعالى ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾ (الشعراء: ٨٠) دلالة على أن المرض لا يكون إلا من عند النفس، أو أنه ليس من عند الله، وإنما ذكر العلماء أسباب متعددة لنسبة المرض إلى النفس والشفاء إلى الله، من أبرزها:

○ حسن التأدب مع الله، بحيث لا يُنسب المكروه إليه ﷻ، رغم أنه هو الخالق له، وهو غير خارج عن تقديره. قال ابن أبي الخير: «فيقال: يا خالق الشمس والقمر، ويا منزل الأمطار ويا منبت الأشجار ومخرج الثمار، ولا يقال: يا خالق القردة والخنازير والعذرة، وإن كان خالقاً للجميع، وكذلك لا يقال: يا خالق المعاصي، وإن كان خالقاً لها، وعلى هذا يحمل قول النبي ﷺ: «والشر ليس إليك»^(١).

○ أن إضافة إبراهيم عليه السلام المرض إلى نفسه والشفاء إلى الله، وإن كانا معاً ففعل الله بإجماع المسلمين، هو لأن سبب المرض قد يكون منه، إما بتناول ما يضره، وإما بذنب يرتكبه، والشفاء لا يُضاف إلا إلى الله تعالى، وإن كان العبد سببه؛ لأنه على كل تقدير من نعم الله تعالى التي يجب شكرها، وأقل الشكر الاعتراف بها^(٢).

فالشفاء فلا يقدر عليه إلا الله، ولا يُنسب إلا إليه. قال الطبري في تفسير الآية: «يقول: وإذا سقم جسمي واعتل، فهو يبرئه ويعافيه»^(٣)، وقال ابن كثير: «لا يقدر على شفائي أحد غيره، بما يُقدّر من الأسباب الموصلة إليه»^(٤)، وقال ابن منده: الآية «تدل على وحدانية الخالق، وأنه الممرض المداوي، الشافي لعباده»^(٥).

(١) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار: ابن أبي الخير ٣٤٨/٢، وانظر: العواصم من القواصم: ابن الوزير ٤٣٠/٥.

(٢) العواصم من القواصم: ابن الوزير ١١٤/٧ (بتصرف يسير).

(٣) جامع البيان: الطبري ٣٦٣/١٩.

(٤) تفسير القرآن العظيم: ابن كثير ١٤٧/٦.

(٥) التوحيد: ابن منده ص ٢٩٦.

وزيادة «لفظة «هو» في الإطعام والشفاء لأنهما قد يُنسبان إلى الإنسان، فيقال: زيد يُطعم، وعمرو يداوي. فأكد إعلاماً بأن ذلك في الحقيقة من الله»^(١).

ومما يدل على أن الشفاء من خصائص الرب ﷻ ما روي عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ كان يعوذ بعض أهله يمسح بيده اليمنى ويقول: «اللَّهُمَّ رَبَّ النَّاسِ، أَذْهَبِ الْبَاسَ، اشْفِ أَنْتَ الشَّافِي، لَا شِفَاءَ إِلَّا شِفَاؤُكَ، شِفَاءٌ لَا يَغَادِرُ سَقَمًا»^(٢).

وإن كان لا بأس بإثبات الشفاء في الدواء عند تعيينه بالطريق الموصول إليه، شريطة الاعتقاد بأن الله تعالى هو الشافي^(٣). ولكن لأن «العرب كانوا يرون أن الشافي لما لا شفاء له بالدواء هو الكي، ويعتقدون أن من لم يكتبو هلك، فنهاهم عنه لأجل هذه النية، فإن الله تعالى هو الشافي»^(٤).

فالمقصود: أن الذنب هو أحد أسباب البلاء، وليس هو السبب الوحيد له، وفي سياق الآيات الواردة في نسبة المصائب إلى الناس موعظة للمؤمنين ودعوة لأن يرجع أحدهم نفسه عند وقوع البلاء فيتوب إلى ربه، فإنه قد أصاب ذنباً لا محالة.

ثم إن الله تبارك وتعالى قد شرع لعباده التداوي وطلب الشفاء، فقال ﷺ: «تداووا، فإن الله تعالى لم يضع داء إلا وضع له دواء»^(٥)، وقال عليه الصلاة والسلام: «لكل داء دواء، فإذا أصيب دواء الداء برأ بإذن الله ﷻ»^(٦). فهذه الأحاديث وغيرها تدل على مشروعية التداوي، وهو مذهب الجمهور^(٧)، هذا من

(١) غرائب القرآن ورغائب الفرقان: النيسابوري ٢٧٤/٥، وانظر: بصائر ذوي التمييز: الفيروزآبادي ٣٤٧/١، ومن بلاغة القرآن: أحمد بدوي ص ١١٨.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ١٢١/٧، كتاب: المرضى، باب: دعاء العائد للمريض، برقم (٥٦٧٥)، ومسلم ١٧٢١/٤، كتاب: السلام، باب: ١٩ (استحباب رقية المريض)، برقم (٢١٩١).

(٣) انظر: عمدة القاري: العيني ٢٣١/٢١.

(٤) نيل الأوطار: الشوكاني ٢٣٧/٨، وانظر: عمدة القاري: العيني ٢٣١/٢١.

(٥) أخرجه أبو داود في سننه ٣/٤، كتاب: الطب، باب: في الرجل يتداوى، برقم (٣٨٥٥)، والترمذي في سننه ٣٨٣/٤، أبواب: الطب عن رسول الله ﷺ، باب: ما جاء في التداوي والحث عليه، برقم (٢٠٣٨)، وقال: حديث حسن صحيح. وصححه الألباني في تحقيق مشكاة المصابيح ١٢٨١/٢، برقم (٤٥٣٢).

(٦) أخرجه مسلم في صحيحه ١٧٢٩/٤، كتاب: السلام، باب: ٢٦، برقم (٢٢٠٤).

(٧) انظر: شرح مسلم: النووي ٩٠/٣.

حيث الأصل، أما من حيث وسائل الاستشفاء فإن الحكم يختلف بحسب حكم الوسيلة المستخدمة. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فإن الناس قد تنازعوا في التداوي هل هو مباح، أو مستحب، أو واجب. والتحقيق: أن منه ما هو محرم، ومنه ما هو مكروه، ومنه ما هو مستحب، وقد يكون منه ما هو واجب»^(١).

ويقصر دور الإنسان في إزالة الضرر عن نفسه في أمرين:

○ طلب الدواء الحسي الثابت نفعه كونياً.

○ سؤال الله العافية ابتداءً، أو سؤاله أن ينفع بالأسباب الحسية.

فالسبب الحسي لا يمكن أن يؤدي دوره إلا بإذن الله، وبقدر من الله، ومهما بذل الإنسان من الأسباب المادية والنفسية فإنه لا يمكن أن يزيل الداء عن نفسه أو عن غيره إلا بإرادة الله، بل لو اجتمع أهل الأرض جميعاً لشفاء إنسان من مرضه ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، قال ﷺ: «واعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن ينفعوك بشيء، لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك»^(٢).

وقد قال الشيخ سليمان بن عبد الله عن الأسباب إنها «لا تستقل بالمطلوب، بل تتعاطى عن غير ركون إليها. ومع هذا فلها موانع، فإن لم يكمل الله الأسباب، ويدفع الموانع لم يحصل المقصود. وهو سبحانه ما شاء كان، وإن لم يشأ الخلق، وما لم يشأ لم يكن وإن شاء الخلق»^(٣). لكن قد يتخلف المسبب عنه مع قيام السبب إذ الضار، والنافع، والمعطي والمانع هو الله وحده، قال تعالى: ﴿وَمَا هُمْ بِضَآئِرِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١٠٢]، وقال تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: ١٧]، وكتخلف إحراق النار عن إبراهيم عليه السلام حين وضع فيها.

فالدواء - أو أية وسيلة علاجية - وإن كانت من الأسباب المشروعة، لا يلزم نفعها، ونحن نشاهد المرضى، وقد شخصوا بذات المرض، وتلقوا العلاج نفسه بعضهم يتمثل للشفاء، وبعضهم تتردى حاله، وبعضهم يتخطفه الموت،

(١) مجموع الفتاوى: ابن تيمية ١٨/١٢.

(٢) أخرجه الترمذي في سننه ٦٦٧/٤ برقم (٢٥١٦)، وقال: حديث حسن صحيح. وصححه الألباني في تحقيقي مشكاة المصابيح ٣/١٤٥٩، برقم (٥٣٠٢).

(٣) التوضيح عن توحيد الخلاق: عبد الله بن سليمان ص ١٧٠ - ١٧١.

ومنهم من يعافيه الله تعالى دون أن يصيب شيئاً من الدواء.

٣ - الجمع بين العمل والتوكل:

قد يُشكل على بعض الناس الجمع بين فعل الأسباب والتوكل على الله، ويظن أن بينهما تناقضاً، فيلجأ إلى ترك العمل، والتخاذل عن فعل الأسباب، وكل ذلك سوء فهم مذموم في شرع الله.

فالتوكل عبادة قلبية واجبة، أمر الله بتحقيقها في غير موضع من القرآن فقال ﷺ: «فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ» [هود: ١٢٣]، وقال ﷺ على لسان نبي الله شعيب عليه السلام: «عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ» [هود: ٨٨]، ولو وكل الإنسان إلى نفسه لوكل إلى ضعف وعجز. ولكن ذلك التوكل لا يعني ترك الأسباب، فالمأثور عن رسول الله ﷺ وصحبه الكرام هو تعاطي الأسباب المشروعة، مع عدم تعلق القلب بها، وكمال التعلق بالله تبارك وتعالى.

فأقرب تعريف للتوكل: «هو الاعتماد على الله ﷻ في حصول المطلوب، ودفع المكروه، مع الثقة به، وفعل الأسباب المأذون فيها»^(١).

وقول عامة الفقهاء: «أن التوكل على الله هو الثقة بالله والإيقان بأن قضاءه ماض، وأتباع سنة نبيه ﷺ في السعي فيما لا بد منه من الأسباب، من مطعم، ومشرب، وتحرز من عدو، وإعداد الأسلحة، واستعمال ما تقتضيه سنة الله تعالى المعتادة. وإلى هذا ذهب محققو الصوفية، لكنه لا يستحق اسم التوكل عندهم مع الطمأنينة إلى تلك الأسباب، والالتفات إليها بالقلوب، فإنها لا تجلب نفعاً، ولا تدفع ضرراً، بل السبب والمسبب فعل الله تعالى، والكل منه وبمشيئته، ومتى وقع من المتوكل ركون إلى تلك الأسباب، فقد انسلخ عن ذلك الاسم»^(٢).

إذن فلا بد - في التوكل - من أمرين:

○ الأول: أن يكون الاعتماد على الله اعتماداً صادقاً حقيقياً.

○ الثاني: فعل الأسباب المأذون فيها.

فمن جعل أكثر اعتماده على الأسباب نقص توكله على الله، فكأنه جعل

(١) القول المفيد: ابن عثيمين ٨٧/٢.

(٢) الجامع لأحكام القرآن: القرطبي ١٨٩/٤.

السبب وحده هو العمدة فيما يصبو إليه من حصول المطلوب وزوال المكروه. ومن جعل اعتماده على الله ملغياً للأسباب، فقد طعن في حكمة الله لأن الله جعل لكل شيء سبباً، ولأن الحكيم يربط الأسباب بمسبباتها.

«وهذا موضع انقسم فيه الناس طرفين ووسطاً، فأحد الطرفين عطل الأسباب محافظة على التوكل، والثاني: عطل التوكل محافظة على السبب، والوسط: علم أن حقيقة التوكل لا يتم إلا بالقيام بالسبب، فتوكل على الله في نفس السبب، وأما من عطل السبب وزعم أنه متوكل فهو مغرور مخدوع متمن^(١). وقد قالت طائفة من العلماء إن الالتفات إلى الأسباب شرك في التوحيد، ومحو الأسباب أن تكون أسباباً نقص في العقل، والإعراض عن الأسباب بالكُلَّة قدح في الشرع، وإنما التوكل المأمور به ما يجتمع فيه مقتضى التوحيد والعقل والشرع^(٢).

والنبي ﷺ - بلا شك - أعظم المتوكلين، ومع ذلك لم يمنعه توكله من الأخذ بالأسباب الظاهرة فكان ﷺ يتزود في السفر، وظاهر بين درعين في معركة أحد، واستخدم الأدلاء في سفره، وكان يتقي الحر والبرد بلباسه، ولم ينقص ذلك من توكله شيئاً^(٣). «فالأسباب المنصوص عليها لا تنكر، ولا يتكل عليها إذ في إنكارها نقص في العقل، وفي الاتكال عليها شرك في الدين، وكل من الإنكار والاتكال منتف شرعاً... ولا محيص عن الأخذ بالأسباب، فليس المتوكل من فتح للسارق الباب، ولا من قال: أنا متوكل أستغني عن الطعام والشراب. قال أفضل الأحباب ﷺ لمن سأل: أيعقل الناقة، أم يتكل؟: «اعقلها وتوكل»^(٤). وأفضل المتوكلين عليه الصلاة والسلام كان أشد عباد الله حرصاً على فعل الأسباب، فقد أمر ﷺ بإطفاء السراج، والتسمية، وإغلاق الأبواب، ونفض الفرش، وطي الثياب، وحفظ الصبيان أول الليل لانتشار الشياطين. وهذا الباب

(١) الروح: ابن القيم ص ٢٥٥.

(٢) التحفة العراقية: ابن تيمية ص ٥٢.

(٣) انظر: القول المفيد: ابن عثيمين ٨٧/٢، وانظر: تلبس إبليس: ابن الجوزي ص ٢٦٧.

(٤) أخرجه الترمذي في سننه ٦٦٨/٤، برقم (٢٥١٧) وقال: وهذا حديث غريب من حديث أنس لا نعرفه إلا من هذا الوجه. وحسنه الألباني في صحيح الجامع الصغير وزيادته ١/ ٢٤٢ برقم (١٠٦٨).

لا يحصيه العادون من سنن المرسلين فالأخذ فيها لا ينافي التوكل^(١). فيكون العبد في حال فعله السبب مستعيناً بالله وحده، دون كل ما سواه، ليتم له سببه وينفعه، ويكون اعتماده على الله تعالى في ذلك؛ لأن الله - تعالى - هو الذي خلق السبب والمسبب، ولا ينفعه سبب إلا إذا نفعه الله به، فيكون اعتماده في فعل السبب على الله تعالى. ففعل السبب سنة، والتوكل على الله توحيد. فإذا جمع بينهما تم له مراده بإذن الله^(٢).

ويوضح ابن القيم هذا المفهوم قائلاً: إن «رسول الله ﷺ وأصحابه لما قيل لهم بعد انصرافهم من أحد: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ﴾ [آل عمران: ١٧٣]، فتجهزوا، وخرجوا للقاء عدوهم، وأعطوهم الكيس من نفوسهم، ثم قالوا: ﴿حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ [آل عمران: ١٧٣]، فأثرت الكلمة أثرها، واقتضت موجبها، ولهذا قال تعالى: ﴿...وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا ۖ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾ [الطلاق: ٢]، فجعل التوكل بعد التقوى الذي هو قيام الأسباب المأمور بها^(٣).

كما روي أن رجلاً قال للإمام أحمد رَحِمَهُ اللهُ: أريد الحج على التوكل، فقال له: «فاخرج في غير القافلة»، قال: لا، قال: «على جرب الناس توكلت»^(٤)! وسئل عن قوم لا يعملون، ويقولون: نحن متوكلون، فقال: «هؤلاء مبتدعة»^(٥).

وقد قال شيخ الإسلام ابن تيمية مبيناً عدم المنافاة بين التوكل وفعل السبب: «أن السبب المأمور به، أو المباح لا ينافي وجوب التوكل على الله في وجود السبب، بل الحاجة والفقر إلى الله ثابتة مع فعل السبب. إذ ليس في المخلوقات ما هو وحده سبب تام لحصول المطلوب»^(٦). «فالتوكل لا ينافي

(١) التوضيح عن توحيد الخلاق: عبد الله بن سليمان: ١٧٠، وانظر: كشف المشكل من حديث الصحيحين: ابن الجوزي ١٤/١، وشرح النووي على مسلم ٢١١/٢.

(٢) فتح المجيد: عبد الرحمن بن حسن ص ٤٦٢ (بتصرف يسير).

(٣) زاد المعاد: ابن القيم ٣٣٠/٢.

(٤) انظر: تليس إبليس: ابن الجوزي ص ٢٥٢.

(٥) انظر: الآداب الشرعية: ابن مفلح ٢٧٠/٣.

(٦) الفتاوى الكبرى: ابن تيمية ١٠٧/١، ومجموع الفتاوى: ١٧٩/١٨، وانظر: جامع العلوم والحكم: ابن رجب ٤٩٨/٢.

تعاطي الأسباب؛ لأن التوكل عمل القلب وهي عمل البدن^(١)

ثم إنه لا بد أن يُعرف في الأسباب ثلاثة أمور:

○ «أحدها: أنها لا تستقل بالمطلوب، بل تتعاطى عن غير ركون إليها، ومع هذا فلها موانع، فإن لم يكمل الله الأسباب، ويدفع الموانع، لم يحصل المقصود. وهو سبحانه ما شاء كان، وإن لم يشأ الخلق، وما لم يشأ لم يكن وإن شاء الخلق.

○ الثاني: أنه غير جائز اعتقاد أن الشيء سبب إلا بعلم، فمن أثبت شيئاً سبباً بلا علم، أو بما يخالف الشريعة، كان مبطلاً في إثباته، أثماً في اعتقاداته.

○ الثالث: أن الأعمال الدينية لا يجوز أن يتخذ شيء منها سبباً إلا أن يكون مشروعاً، إما استحباباً أو مأذوناً، فإن العبادات مبناها على التوقيف^(٢).

أما الطائفة التي قامت بالأسباب، ورأت ارتباط المسببات بها شرعاً وقدرأ، وأعرضت عن جانب التوكل، فهي وإن نالت بما فعلته من الأسباب ما نالته، «فليس لها قوة أصحاب التوكل، ولا عون الله لهم، وكفايته إياهم، ودفاعه عنهم، بل هي مخذولة عاجزة، بحسب ما فاتها من التوكل. فالقوة كل القوة في التوكل على الله، كما قال بعض السلف: «من سرّه أن يكون أقوى الناس، فليتوكل على الله» فالقوة مضمونة للمتوكل، والكفاية والحسب والدفع عنه، وإنما ينقص عليه من ذلك بقدر ما ينقص من التقوى والتوكل^(٣).

المطلب الثالث

دور الإنسان في تحديد مصيره الأخروي

يسعى جميع البشر الذين يؤمنون بالحياة بعد الموت - أيا كانت تلك الحياة - إلى نيل نوع من النجاة أو الخلاص، وتختلف السبل التي يسلكها الإنسان لتحقيق تلك الغاية من معتقد لآخر، كما تتنوع مصادر تحصيلها. كما يختلف دور

(١) فتح الباري: ابن حجر ٨٢/٦، وانظر: ذم الهوى: ابن الجوزي ص ٦٣٣.

(٢) التوضيح: سليمان بن عبد الله ص ١٧٠ - ١٧١.

(٣) زاد المعاد: ابن القيم ٣٣١/٢، وانظر: جامع الرسائل: ابن تيمية ٨٧/١.

الإنسان في نجاة نفسه حسب المعتقد الذي يتبناه. أما في العقيدة الإسلامية، فإنه يمكن تلخيص دوره في النقاط التالية:

- أن الإنسان مكلف بفعل الأسباب الموصلة إلى نيل الجزاء الأخروي.
- أن تلك الأسباب تكمن في اتباع الرسل، لا وفقاً لأهواء البشر.
- أن اتباع الرسل يتضمن الاعتقاد والقول والعمل.
- أن للإنسان قدرة على اختيار طريقه تحت مشيئة الله وإرادته.

وفيما يلي مزيد إيضاح لما سبق:

١ - النجاة الأخروية منوطة باتخاذ سببها:

لقد خلق الله الجنة وما فيها من النعيم مقراً نهائياً لصالحي الثقلين، فمن أحسن العمل من الثقلين وأطاع الله ﷻ متبعاً الرسل رُزق التنعم في جنات الخلد. ولكن ما هي العلاقة بين هذا النعيم وما يسبقه من عمل في الحياة الدنيا؟ لقد ضل في هذا الباب عدد من الفرق الإسلامية فقالت الجبرية: ليس للأعمال ارتباط بالجزاء البتة، وجوزوا أن يعذب الله من أفنى عمره في الطاعة، وينعم من أفنى عمره في الكفر والمعصية، وجعلوا ذلك راجعاً إلى محض المشيئة، كله سواء بالنسبة إليه. واستدلوا بقوله ﷻ: «قاربوا وسددوا، واعلموا أنه لن ينجو أحد منكم بعمله» قالوا: يا رسول الله ولا أنت؟ قال: «ولا أنا، إلا أن يتغمدني الله برحمته منه وفضل»^(١)، فظنوا أن المقصود بالحديث قطع الارتباط بين الجزاء والعمل.

وقالت القدرية: إن الجزاء عوض عن العمل مكافئ له، واعتبروه كالثمن المقابل للمثمن، وهم بذلك يوجبون على الرب تبارك وتعالى مكافأة المحسن على وجه المقايضة لا منة منه وتفضلاً. وهؤلاء استدلوا بالآيات الدالة على أن الجنة توهب لمن عمل، كما في قوله تعالى: ﴿لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَهُمْ وَلِيُّهَا بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: ١٢٧]. وقوله: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧]. وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَنُودُوا أَن تِلْكَ الْجَنَّةُ

(١) أخرجه مسلم في صحيحه ٢/٤، ٢١٧٠، كتاب: صفة القيامة والجنة والنار، باب: ١٧، برقم (٢٨١٦).

أَوْرَثُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ٤٣]، ومثلها في القرآن كثير^(١).

أما أهل السُّنة فقد وفقهم الله للحق في هذه المسألة، وهو: أن الأعمال أسباب موصلة إلى الثواب، وهي من توفيق الله وفضله، وليست قدرًا لجزائه وثوابه، بل غايتها إذا وقعت على أكمل الوجوه أن تكون شكرًا على أحد الأجزاء القليلة من نعمه ﷻ، فلو عذب أهل سمواته وأهل أرضه لعذبهم وهو غير ظالم، ولو رحمهم لكانت رحمته لهم خيرًا من أعمالهم.

قال ابن حزم: «لو عمل الإنسان دهره كله ما استحق على الله تعالى شيئاً؛ لأنه لا يجب على الله تعالى شيء، إذ لا موجب للأشياء الواجبة غيره تعالى؛ لأنه المبتدئ لكل ما في العالم والخالق له، فلولا أن الله تعالى رحم عباده، فحكم بأن طاعتهم له يعطيهم بها الجنة، لما وجب ذلك عليه، فصح أنه لا يدخل أحد الجنة بعمله مجرداً دون رحمة الله تعالى، لكن يدخلها برحمة الله تعالى التي جعل بها الجنة جزاء على أعمالهم التي أطاعوه بها».

ويكمن الفصل بين القول الحق والأقوال المبتدعة في الجمع بين الأدلة، وتحديد نوع الباء في كل منها فلا تناقض بين الآيات التي تجعل الجنة جزاء للعمل، وبين الحديث النافي لذلك؛ لأن توارد التفي والإثبات ليس على محل واحد، فالمنفي باء الثمنية، واستحقاق الجنة بمجرد الأعمال، والباء المثبتة التي وردت في القرآن هي باء السببية. فإن الباء التي في النفي غير الباء التي في الإثبات، فالمنفي باء العوض، وهو أن يكون العمل كالثمن لدخول الرجل إلى الجنة، والباء التي في الآيات باء السبب؛ أي: بسبب عملكم، والله تعالى هو خالق الأسباب والمسببات، فرجع الكل إلى محض فضل الله^(٢).

قال ابن رجب: «فالمراد - والله أعلم - أن العمل بنفسه لا يستحق به أحدٌ

(١) انظر: شرح العقيدة الطحاوية: ابن أبي العز ص ٤٤٠.

(٢) انظر: تجريد التوحيد المفيد: المقرئ ص ٥٧ - ٥٨، وشرح العقيدة الطحاوية: ابن أبي العز ٦٤٣/٢، وإشار الحق: ابن الوزير ص ٣٤١، والعواصم من القواصم ٢٩٩/٧، وتفسير القرآن الكريم: ابن القيم ص ٨٩، وغاية الأمان: الألوسي ٣٦٥/١، والكشف المبدي: محمد الفقيه ص ٢٩٤، وجامع الرسائل: ابن تيمية ١٤٥/١، وحادي الأرواح: ابن القيم ص ٨٨، وفتح الباري ٢٩٦/١١، وعمدة القاري: العيني ١٨٤/١، ودليل الفالحين: ابن علان ٣٥٤/٢.

الجنة لولا أن الله جعله - بفضلِهِ ورحمته - سبباً لذلك، والعملُ نفسه من رحمة الله وفصله على عبده، فالجنةُ وأسبابُها كلٌّ من فضل الله ورحمته»^(١).

وقال بعض العلماء: «العمل لا يوجب دخول الجنة لذاته، وإنما يوجبه لأن الله بفضلِهِ جعله علامة عليه، وأيضاً لما كان الموفق للعمل الصالح هو الله تعالى - كان دخول الجنة في الحقيقة ليس إلا بفضل الله»^(٢).

وقال آخرون: «لا معارضة بين النصين، إذ الدخول بفضل من الله وبعد الدخول يكون التوارث، وتكون الدرجات، ويكون التمتع بسبب الأعمال. فكلهم يشتركون في التفضل من الله عليهم بدخول الجنة، ولكنهم بعد الدخول يتفاوتون في الدرجات بسبب الأعمال»^(٣). ويؤيده قول ابن عباس رضي الله عنهما: «إنهم يدخلونها بالرحمة، ويقتسمون المنازل بالأعمال الصالحة»^(٤).

٢ - دخول الجنة لا يكون إلا باتباع الرسل:

أما وقد تقرر أن دخول الجنة منوط بفعل الأعمال الصالحة، لزم تحديد معيار الصلاح، لئلا يكون راجعاً لميول البشر وأهوائهم. ولم يكن الرب جل جلاله ليترك الناس على ما هم عليه دون أن يدلهم إلى طريق الهداية والنجاة، فقد أنزل إليهم الشرائع، وبعث إليهم الرسل، ليهلك من هلك عن بينة، ويحيي من حي عن بينة فكان الإسلام هو الطريق الأوحى لتحقيق السعادة، والنجاة في الدار الآخرة^(٥).

إن الإسلام إذا أطلق - بعد مبعث النبي ﷺ ينصرف إلى التعاليم التي جاء بها محمد عليه الصلاة والسلام، المبني على الأركان الخمس. وهذا هو ما يُسمى الإسلام الخاص، لا يدخل الجنة إلا من اتخذ ديناً، وعمل به، وقد قال النبي ﷺ: «والذي نفس محمد بيده، لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي، ولا

(١) جامع العلوم والحكم: ابن رجب ٧٩٩/٢.

(٢) اللباب في علوم الكتاب: ابن عادل ١٢١/٩.

(٣) أضواء البيان: الشنقيطي ٤٠٤/٨، وانظر: شرح البخاري: ابن بطال ١٨٠/١٠، وحادي الأرواح: ابن القيم ص ٨٨.

(٤) فيض القدير: المناوي ٥٥٢/١.

(٥) انظر: جامع المسائل: ابن تيمية ٢٩/٦.

نصراني، ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به، إلا كان من أصحاب النار»^(١). فلا يجوز الانحراف عنه، ولا الابتداع فيه وهو الصراط المستقيم الذي لا يوصل إلى الله سواه، قال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ [الأنعام: ١٥٣]، وفي البخاري عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: رسول الله ﷺ: «كل أمتي يدخلون الجنة إلا من أبى»، قالوا: يا رسول الله ومن يأبى؟ قال: «من أطاعني دخل الجنة ومن عصاني فقد أبى»^(٢)، وعن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «أبغض الناس إلى الله ثلاثة: ملحد في الحرم، ومبتغ في الإسلام سنة جاهلية، ومطلب دم امرئ مسلم بغير حق ليهريق دمه»^(٣).

قال ابن تيمية رحمه الله: «فقوله في هذا الحديث: ومبتغ في الإسلام سنة جاهلية. يندرج فيه كل جاهلية مطلقة، أو مقيدة: يهودية، أو نصرانية، أو مجوسية، أو صابئة، أو وثنية، أو مركبة من ذلك أو بعضه، أو منتزعة من بعض هذه الملل الجاهلية، فإنها جميعها مبتدعها ومنسوخها صارت جاهلية بمبعث محمد ﷺ وإن كان لفظ الجاهلية لا يقال غالباً إلا على حال العرب التي كانوا عليها، فإن المعنى واحد»^(٤).

أما الإسلام العام الذي لا يقبل الله - من الأولين والآخرين - غيره، فهو التوحيد المجرد من الشرك، وهو مقرون باتباع كل قوم لنبيهم، فاتباع الرسل كلهم مسلمون بهذا المعنى، وهذا هو الإسلام المذكور في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [آل عمران: ٦٧]، وفي قول نوح عليه السلام: ﴿وَأَمَرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [النمل: ٩١]، ودعاء يوسف عليه السلام: ﴿تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ [يوسف: ١٠١]. فهؤلاء الأنبياء عليهم صلوات الله وسلامه ليسوا من أتباع محمد ﷺ، ولا هم من أمته، ومع ذلك فهم مسلمون، بمعنى الإسلام العام. قال شيخ الإسلام: «وأما الكتب

(١) أخرجه مسلم في صحيحه ١/١٣٤، كتاب: الإيمان، باب: ٧٠، برقم (١٥٣).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ٩/٩٢، كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: الاقتداء بسنن الرسول ﷺ، برقم (٧٢٨٠).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه ٩/٦، كتاب: الديات، باب: من طلب دم امرئ بغير حق، برقم (٦٨٨٢).

(٤) اقتضاء الصراط المستقيم: ابن تيمية ١/٢٥٩ - ٢٦٠.

السماوية المتواترة عن الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام - فناطقة بأن الله لا يقبل من أحد ديناً سوى الحنيفية، وهي: الإسلام العام، عبادة الله وحده لا شريك له، والإيمان بكتبه، ورسوله، واليوم الآخر^(١) وهذا النوع من الإسلام - لا غيره - هو مقبول بعد البعثة، حيث أرسل النبي ﷺ إلى الناس عامة إلى يوم القيامة.

ولذلك فإنه إذا قرنت النجاة بالإسلام كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥]^(٢)، وفي قوله: ﴿إِنَّ الَّذِي عِنْدَ اللَّهِ الْأَسْلَمُ﴾ [آل عمران: ١٩]، فإنه يفهم منه الإسلام العام إذا أريد به ما قبل مبعث النبي ﷺ، أما بعد بعثته فإن الإسلام العام مطابق للإسلام الخاص - لا وجود له منفصلاً عنه، ولا طريق إلى النجاة - اليوم - سوى باتباع خاتم النبيين ﷺ.

غير أن دعوى الإسلام لا تكفي، بل يلزم معها اتباع حقيقي للرسول ﷺ، ظاهراً وباطناً. «فالله تعالى أوجب - في كتابه - محبته ومغفرته لمتبعي رسوله ﷺ، وجعلهم الفرقة الناجية، والجماعة المتبعة، فقال ﷻ لمن ادّعى أنه يحب الله ﷻ: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [آل عمران: ٣١]^(٣).

وقد جعل الله تبارك وتعالى طاعة الرسول ﷺ من طاعته حيث قال: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]، وقال: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيفًا﴾ [النساء: ٨٠]، قال السفاريني: «ومن المعلوم أن الله - تعالى - أرسل الرسل، وأنزل الكتب لتصدق الرسل فيما أخبرت به، وتطاع فيما أمرت»^(٤).

وطاعة النبي ﷺ مطلقة وتصديقه في كل ما أخبر غير مشروط، وذلك أن

(١) مجموع الفتاوى: ابن تيمية ١٨٨/٣٥، وانظر: المجموع: النووي ٧٠/٩.

(٢) قال أبو جعفر: «يعني بذلك جل ثناؤه: ومن يطلب ديناً غير دين الإسلام ليدين به، فلن يقبل الله منه، ﴿وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾»، يقول: من الباخسين أنفسهم حظوظها من رحمة الله ﷻ.

جامع البيان: الطبري ٥٧٠/٦.

(٣) اعتقاد أئمة الحديث: أبو بكر الإسماعيلي ص ٧٩.

(٤) لوامع الأنوار البهية: السفاريني ٣٠٩/١، وانظر: شرح الطحاوية: ابن أبي العز ص ٥٠٤.

النبي ﷺ «إذا أخبر بما أنبأ الله، وجب الإيمان به؛ فإنه صادق مصدوق، ليس في شيء مما أنبأه الله به شيء من وحي الشيطان. وهذا بخلاف غير النبي؛ فإنه وإن كان قد يُلهم، ويحدث، ويوحى إليه أشياء من الله، ويكون حقاً، فقد يلقي إليه الشيطان أشياء. ويشتهبه هذا بهذا؛ فإنه ليس نبياً لله؛ كما أن الذي يأمر بطاعة الله غير الرسول، وإن كان أكثر ما يأمر به هو طاعة الله، فقد يغلط ويأمر بغير طاعة الله، بخلاف الرسول المبلغ عن الله؛ فإنه لا يأمر إلا بطاعة الله»^(١).

وقد أقسم الله سبحانه بذاته المعظمة على اشتراط طاعة النبي ﷺ وتحكيمه عند الخلاف في تحقيق الإيمان، فقال عز من قائل: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥].

وأخبر النبي ﷺ - في غير حديث - بوجوب التزام المسلم السنة ونبذ البدعة كما في قوله ﷺ: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة»^(٢). وقد بين عليه الصلاة والسلام أن ترك الاتباع والسنة يؤدي إلى الفرقة والضلال، فعن عبد الله ﷺ قال: خط رسول الله ﷺ خطأ بيده، ثم قال: «هذا سبيل الله مستقيماً» قال: ثم خط عن يمينه، وشماله، ثم قال: [هذه السبل، ليس منها سبيل إلا عليه شيطان يدعو إليه] ثم قرأ: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ [الأنعام: ١٥٣]^(٣). وقال ﷺ: «تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما: كتاب الله، وسنة نبيه»^(٤).

فالمقصود: أن دخول الجنة، وتحقيق النجاة في الآخرة لا يكون إلا عن

(١) النبوات: ابن تيمية ٦٨٩/٢.

(٢) أخرجه أبو داود في سننه ٢٠٠/٤، كتاب: السنة، باب: في لزوم السنة، برقم (٤٦٠٧)، وأحمد في مسنده ٣٧٥/٢٨ برقم (١٧١٤٥)، وصححه الألباني في مشكاة المصابيح ١/٥٨ برقم (١٦٥).

(٣) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ٤٣٦/٧ برقم (٤٤٣٧)، والنسائي في السنن الكبرى ٩٥/١٠، كتاب: التفسير، سورة الأنعام، برقم (١١١١٠)، وحسنه الألباني ٥٨/١، برقم (١٦٦).

(٤) أخرجه الإمام مالك في الموطأ ١٣٢٣/٥، كتاب: القدر، باب: النهي عن القول بالقدر، برقم (٣٣٣٨)، وحسنه الألباني في مشكاة المصابيح ٦٦/١ برقم (١٨٦).

طريق الإسلام، والإسلام لا يكون إلا باتباع الرسول ﷺ ظاهراً وباطناً.

٣ - الإيمان يتضمن القول والعمل:

لقد قرن الإيمان بالعمل في أكثر من خمسين موضعاً في القرآن الكريم، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ [النساء: ٥٧]، وقوله: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٩].

وقد أجمع أهل السُّنة على أن الإيمان المنجي هو قول واعتقاد وعمل^(١)، «حكى الإمام الشافعي إجماع الصحابة والتابعين ومن بعدهم ممن أدركهم، وقد أنكر السلف على من أخرج الأعمال عن الإيمان إنكاراً شديداً»^(٢). وقال الإمام مالك: «الإيمان قول وعمل يزيد وينقص»^(٣)، وقال شيخ الإسلام: «فَيَنْ [الله] أن الدين الذي رضىه ويقبله من عباده هو الإسلام، ولا يكون الدين في محل الرضى

(١) انظر: التمهيد: ابن عبد البر ٢٣٨/٩، وأصول السُّنة: أحمد بن حنبل ص ٣٤، وشرح السُّنة: البربهاري ص ٥٢، واعتقاد أئمة الحديث: الإسماعيلي ص ٦٣، ولمعة الاعتقاد: ابن قدامة ص ٢٦، وتفسير القرآن العظيم: ابن كثير ١٦٥/١.

قال عبد الرزاق: «سمعت من أدركت من شيوخنا وأصحابنا: سفيان الثوري، ومالك بن أنس، وعبيد الله بن عمر، والأوزاعي، ومعمّر بن راشد، وابن جريج، وسفيان بن عيينة، يقولون: الإيمان قول وعمل يزيد وينقص. وهذا قول ابن مسعود، وحذيفة، والنخعي، والحسن البصري، وعطاء، وطاوس، ومجاهد، وعبد الله بن المبارك».

شرح النووي على مسلم ١٤٦/١.

(٢) التوضيح: سليمان بن عبد الله ص ٨٠.

(٣) السُّنة: عبد الله بن أحمد بن حنبل ص ١٧٣.

ومثله قال مجاهد ص ٣١١، وجريّر بن عبد الحميد ص ٣١٥، ويحيى بن سليم، وابن جريج، وأبو إسحاق الفزاري، وابن المبارك، والنضر بن شميل، وابن عياش ص ٣١٦، والحسن والفضيل بن عياض ص ٣١٧، وخالد بن الحارث ص ٣٣٦، وعبد الرزاق ص ٣٤٢، وسفيان بن عيينة ص ٣٤٦، وغيرهم كثير.

وانظر: أصول السُّنة: الإمام أحمد ص ٣٤، وشرح السُّنة: المزني ص ٧٧، وشرح السُّنة: البربهاري ص ٥٢، واعتقاد أهل الحديث: الإسماعيلي ص ٦٣، والتنبيه والرد: الملطي ص ١٥، وأصول السُّنة: ابن زمنين المالكي ص ٢٠٧، ولوامع الأنوار ٤٠٣/١، وجامع البيان: الطبري ٣١٤/٢٢، وجامع العلوم والحكم: ابن رجب ١٠٤/١، وفتح الباري: ابن رجب ٥/١، وفتح الباري: ابن حجر: ٤٧.

والقبول إلا بانضمام التصديق إلى العمل»^(١).

فالجنة - لمن طلبها - تحتاج إلى بذل الجهد، ولا يكفي في ذلك التشهي والتمني، ففي الحديث القدسي يقول الله ﷻ: «إنما هي أعمالكم أحصيتها لكم ثم أوفيكهم إياها»^(٢). وقال الحسن البصري: «ليس الإيمان بالتحلي ولا بالتمني، ولكن ما وقر بالقلب وصدقه العمل»، فالتحلي المظاهر، والتمني الكلام^(٣).

٤ - للإنسان مشيئة واختيار داخله تحت مشيئة الرب ﷻ وقدره:

عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ما منكم من أحد إلا وقد كتب مقعده من النار ومقعده من الجنة»، قالوا: يا رسول الله! أفلا نتكل على كتابنا وندع العمل؟! قال: «اعملوا فكلٌ ميسر لما خلق له؛ أما من كان من أهل السعادة فسييسر لعمل أهل السعادة، وأما من كان من أهل الشقاوة، فسييسر لعمل أهل الشقاوة» ثم قرأ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى ﴿٥﴾ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى ﴿٦﴾ فَسَنِيَرُهُ لِلْيُسْرَى ﴿٧﴾﴾ [الليل: ٥ - ٧]^(٤).

يوضح حديث رسول الله ﷺ أنه لا تعارض بين قضاء الله وقدره وبين تكليف الإنسان بالاختيار، فإن الله قد أودع فيه القدرة والتمييز، وإلا لما كان أهلاً للتكليف، فالأدلة على ثبوت مشيئة العبد كثيرة جداً، منها قوله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴿٣﴾﴾ [الإنسان: ٣]، قال مجاهد: أي بيننا له السبيل إلى الشقاء والسعادة... ﴿إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾؛ أي أيهما فعل فقد بيننا له^(٥). ومنها قوله: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، وقوله: ﴿قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَن شَاءَ أَن يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا ﴿٥٧﴾﴾ [الفرقان: ٥٧]، غير أن مشيئة العبد ليست مطلقة، وإنما

(١) الإيمان: ابن تيمية ص ٢٨٣.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه ٤/١٩٩٤، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: ١٥، برقم (٢٥٧٧).

(٣) انظر: الإيمان: ابن تيمية ص ٢٣٠.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه ٦/١٧١، كتاب: التفسير، باب: ﴿فَسَنِيَرُهُ لِلْيُسْرَى ﴿٧﴾﴾ برقم (٤٩٤٩)، ومسلم في صحيحه ٤/٢٠٣٩، كتاب: القدر، باب: ١، برقم (٢٦٤٧).

(٥) الجامع لأحكام القرآن: القرطبي ١٩/١٢٢.

هي خاضعة لمشيئة الله ﷻ؛ قال الله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الإنسان: ٣٠].

فإن قيل: كيف يريد الله الظلم والكفر والمعاصي؟ قيل الإرادة والمشيئة في كتاب الله نوعان: إرادة كونية قدرية، وإرادة شرعية. أما الأولى: فهي مرادفة للقدر والخلق ويتحتم وقوعها قدرًا، ولكن لا تستلزم المحبة والرضا، وأما الثانية: فهي الأمر الشرعي وهي تستلزم المحبة الرضا ولكن لا يلزم وقوعها قدرًا^(١).

فالمقصود: أن الله أودع في الإنسان قدرة على اختيار الإيمان أو الكفر، الطاعة أو المعصية، ولكن اختياره - كما هو حال كل ما في الكون - لا يخرج عن إرادة الله وقدره.

(١) انظر: مجموع الفتاوى: ابن تيمية ١٨/١٣٤، وشفاء العليل: ابن القيم ص ٤٨.

المبحث الثاني

مكانة الإنسان وقدراته عند حركة «العصر الجديد»

تتعدى منزلة الإنسان في حركة «العصر الجديد» المنزلة الطبيعية التي حددتها الديانات ذات الأصول السماوية، وكثير من الفلسفات الوضعية، فتجعل له كوامن غير محدودة، وقدرات خارقة في طور الخمول.

إن هذا الانحراف الكبير في معتقدات الحركة مرتبط - بشكل وثيق - باعتقادهم الأساس بوحدة الوجود، إذ الإنسان في ذاته غير محدود، وهو «إله» بالمعنى المطلق الإلحادي الذي يتبنونه. ولذلك فإن نظرة حركة «العصر الجديد» للإنسان وقدراته تعتبر نتيجة حتمية لمعتقدات الحركة الأخرى، ويمكن توضيح هذه النظرة من خلال ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تأليه الإنسان عند حركة «العصر الجديد».

المطلب الثاني: قدرات الإنسان غير المحدودة في تشكيل واقعه وأقداره.

المطلب الثالث: خلاص البشرية في معتقد حركة «العصر الجديد».

وفيما يلي تفصيل ذلك:

المطلب الأول

تأليه الإنسان عند حركة «العصر الجديد»

لا يتوارى أتباع حركة «العصر الجديد» في تصريحهم بتأليه الإنسان أو إعلان مكانته العليا حسب معتقدتهم. وكما مر معنا - عند الحديث عن النشأة الكونية والتناسخ - فإن أصل الوجود - عند القوم - واحد، يعبر عنه كثير منهم بـ «الإله»، والذي هو ليس إلا وجوداً مطلقاً، ثم إن ذلك «الإله» تشكل في المادة وتجسد في المحسوس، ومع طول المدة ابتعد عن طبيعته ونسي أصله وهو في أبسط أشكال المادة. ثم أخذت هذه الكائنات البدائية بالتطور والنشوء والارتقاء إلى أن تشكلت في أرقى أشكال الوجود المادي المتجسد في الإنسان الذي يحمل بداخله «شرارة الإله». ولذلك فإن أسمى غايات حركة «العصر الجديد» هي استخراج تلك الشرارة، وإطلاق القدرات الكامنة، وتحرير الإله الذي بداخل كل إنسان، ومن ثم تدرك البشرية حقيقتها الإلهية!

إن هذا هو معتقد حركة «العصر الجديد» في طبيعة الإنسان وحقيقته، وعببه تُبنى كثير من التطبيقات التي تروج لها الحركة تحت ستار تنمية الذات والقدرات البشرية الكامنة. وهو ما سيتم التطرق له بالتفصيل في الباب الأخير بإذن الله. أما في هذا المبحث فيكتفى باستعراض أقوال بعض رموز حركة «العصر الجديد» في مكانة الإنسان وطبيعته الإلهية.

لا يعد القول بتأليه الإنسان في الغرب وليد هذه الحركة، بل هو معتقد متأصل في جل التوجهات الباطنية الغربية^(١)، لا سيما المذهب الأم لهذه الحركة: الثيوصوفي.

ففي كتاب «الموت وما بعده» تصرح أني بيسانت بمعتقداتها في الإنسان قائلة: «الإنسان إله في المقام الأول، شرارة من الحياة الإلهية»^(٢)، وتوضح أنه إله كامن في طور النشوء والارتقاء^(٣).

(١) وقد كان إهداء كتاب «دورة في المعجزات» «إلى الإله الذي يعيش بداخلك».

(٢) Death and After-Annie Besant: 21.

(٣) انظر: Death and After-Annie Besant: 23.

ثم تؤكد آلس بيلي هذا التصور بقولها: «إن تطور الإنسان ليس سوى مرور من حالة وعي إلى أخرى، وهو توسعات متعاقبة، ونمو للمملكة الإدراكية التي تشكل الصفة المهيمنة على «المفكر» الذي بداخلك. إنه التقدم من الوعي المتمركز في الشخصية والذات الدنيا - أو الجسد، إلى الوعي المتمركز في الذات العليا أو النفس أو الروح، ومن ثم الوعي المتمركز في المطلق أو الروح الكوني، حتى يصبح الوعي إلهياً في النهاية»^(١).

وتبين العوامل التي يتطلبها الكمال البشري، فتقول: «في الإنسان الكامل على المستوى الفيزيقي تكون جميع المراكز تحت السيطرة التامة، وجميع طاقاتها توظف بشكل صحيح، وتكون الإرادة الروحانية للإله الذي في الداخل هي العامل الرئيس»^(٢)، مشيرة إلى أن الكمال البشري لا يتحقق إلا بإدراك الإلهية الكامنة.

إن اكتشاف «الإله» الذي في الإنسان يعد من ضرورات الارتقاء بالوعي، فهو المرحلة التي يكتشف فيها حقيقة ذاته، وفي ذلك تقول بيسانت: «يجب على كل نفس التحقق بنفسها»^(٣)، كما يجب عليها أن تكتشف ما بداخلها، مستحضرة دائماً أن مملكة الرب هي في الداخل»^(٤). وتقول في الكتاب نفسه: «تأتي لحظة في وجود الإنسان يقف وجهاً لوجه مع نفسه الحقيقية، ويعلم أنه تلك النفس حقيقة، وليست فقط نظرية، ويصبح واعياً بالإله الذي في داخله»^(٥).

ومما يُدرّس في مؤسسة فندهورن الإسكتلندية أن «الإله» - ومصدر العلوم كلها - يكمن في داخل الإنسان»^(٦)، ومن أبرز مراجعهم هناك ما دُوّن من أفكار أيلين كادي، والتي كانت تزعم أنها بإملاء من «الإله» الذي بداخلها»^(٧). أما ديباك شوبرا، فيتحدث عن الصوت الذي يُسمع من الداخل قائلاً: «إن

(١) Initiation-Alice Bailey: 13.

(٢) Initiation-Alice Bailey: 181.

(٣) المقصود تجربة المراحل العليا من «الوعي» التي تعتبر قمة مراحل التطور والارتقاء.

(٤) Initiation-Alice Bailey: 29.

(٥) Initiation-Alice Bailey: 103.

(٦) انظر: Perspectives on the New Age-Lewis & Melton: 96.

(٧) انظر: Children of the New Age-Steven Sutcliffe: 60.

له رغبة واحدة فقط، وهي أن تتذكر طبيعتك الجوهرية كشرارة من الإله»^(١). ويعبر عن ما يعتقد في طبيعة البشر بقوله: «في الحقيقة، نحن آلهة مقنَّعة، وأجنة الآلهة التي في داخلنا تسعى لأن تتحقق بشكل كامل»^(٢).

وفي «الأرض الجديدة» يتحدث إكهارت تولي عما يراه خطورة التركيز على الذات، وعلى الفروق بين البشر مما يجعلكم «تصبحون لا تحسون بإنسانيتكم المشتركة، ولا باشتراككم في الحياة الواحدة التي يتفرع عنها البشر كلهم، ولا بالوهيتكم المشتركة»^(٣).

ويسهب تولي في إنكار «الذات» أو الـ «أنا» واعتبارها وهماً يقف في طريق إدراك الحقائق، قائلاً: «بإذنك، تتوصل إلى ذاتك الحقيقية، واسعة وفسيحة. تصبح كاملاً. لا تعود جزءاً، كما هي نظرة الذات لنفسها. بل تبرز طبيعتك الحقيقية، التي هي واحدة مع طبيعة الإله»^(٤).

ويصف بنجمن كريم المايتريا المنتظر مشيراً إلى معتقده في تأليه البشر: «إنه يمثل كل شيء تتصوره عن الإله. إنه ليس الإله بالطبع، إلا كما نحن جميعاً آلهة، ولكنه يحمل قداسة وحرمة الإله»^(٥)، ثم يصرح في موضع آخر بأن: «الإله والإنسان واحد، لا فرق بينهما»^(٦). وينقل عن المايتريا قوله: «أصحابي، قد أتى الزمان لتوسع حقيقة الإله، لتعلموا أن معرفة الإله فعل خلاق، لمعرفة الإله لا بد من المشاركة في الألوهية ذاتها، فقط عندئذ يمكننا معرفة حقيقة وجودنا. في الزمان القادم، ستكون هذه المعرفة بين يديك»^(٧).

كما يسخر رامثا (جي زي نايت) من التعاليم الأصولية التي تقرر بأن الإله مباين للإنسان متميز عنه، فيقول: «منذ دهور وأنت تلقن بأن الإله خارج مملكتك، في مكان ما في قامات الفضاء وكثير منكم آمنوا بهذا وتقبلوه كحقيقة.

(١) The Seven Spiritual Laws of Yoga-Deepak Chopra: 8.

(٢) The Spiritual Laws of Success-Deepak Chopra: 7.

(٣) A New Earth-Eckhart Tolle-74.

(٤) A New Earth-Eckhart Tolle: 113.

(٥) The Awakening of Humanity-Benjamin Crème: 23.

(٦) The Awakening of Humanity-Benjamin Crème: 119.

(٧) The Awakening-Benjamin Crème: 54.

ولكن الإله، العلة الأولى لكل الحياة، لم يكن يوماً خارج ذاتك. إنه إياك»^(١)!

المطلب الثاني

قدرات الإنسان غير المحدودة في تشكيل واقعه وأقداره

لا شك أنه مما يلزم القول بتأليه الإنسان أو على أقل تقدير احتوائه على شرارة إلهية القول بأنه يمتلك قدرات خارقة كامنة أو متحققة. وهو ما التزمته حركة «العصر الجديد» دون تردد، وظهر جلياً في التنظير والتطبيق. فكان من أبرز تلك القدرات التي نُحلت الإنسان: القدرة على التحكم بواقعه وأقداره المستقبلية. إن «الفكر» عند حركة «العصر الجديد» هو المتحكم في مجرى الواقع، وهو المتصرف الرئيس في أقدار الإنسان، ولذلك يعتقد أولئك أنه من خلال سيطرة الإنسان على أفكاره، يمكنه تشكيل واقعه حسب إرادته. وكل ما يحصل في الكون - وفقاً لهذه النظرة المنحرفة - هو بتوجيه من الفكر البشري، سلبه وإيجابه.

يرجع هذا المعتقد - في أصله - إلى فكرتين أساسيتين:

- الأولى: نابعة من الفلسفة الشرقية التي تجعل الوجود المادي وهم، ليس له وجود خارج الذهن، وبالتالي يمكن تحويله وتشكيله من خلال تعديل الفكر.
 - الثانية: الفلسفة الباطنية التي تجعل «الوعي» هو الوجود الأول، وهو «الإله» والحقيقة المطلقة، وكل ما في الوجود ليس إلا تجسداً لذلك الوعي. فإذا أدرك الإنسان حقيقته الإلهية، التي هي وعي مجرد، أمكنه التحكم في الواقع من خلال تحويل الوعي.
- والفكرتان متقاربتان.

يقول رامثا (جي زي نايت) مقررأ بأن «الإله» - عنده - ليس شيئاً سوى الفكر: «ما هو الإله في أسمى أشكاله؟ الفكر. الأب - المنبر الذي تخلق من خلاله حياتك، مادة كل شيء وطاقته الحياتية - هو في المفهوم الأكبر: الفكر، فالفكر هو الخالق الأعظم لكل ما كان وما هو كائن وما سوف يكون»^(٢).

(١) The White Book-Ramtha (J.Z Knight): 69.

(٢) The White Book-Ramtha (J.Z Knight): 58.

فالموجد الخالق هو الفكر، أو الوعي، وإنما يسمى «إلهاً» على سبيل المجاز. وفي كتاب «قوانين التجلي» يوضح ديفد سبانغلر الطريقة التي يمكن من خلالها تشكيل الواقع، فيقول: «كما أفكر في قلبي، كذلك أكون، وكما أكون أخلق عالمي، أجذب بيثتي، أشكل وجودي»^(١). ثم يصرح بأن قدرته على تشكيل واقعه هي بسبب وحدته مع «الإله»، قائلاً: «من خلال وحدتي مع الإله، أكون واحداً مع الكائنات كلها، ومن خلال هذه الوحدة يمكنني أن أكون المجلي»^(٢) الأسمى»^(٣).

لقد حدد ديباك شوبرا سبعة قوانين لتحقيق النجاح، يوضح كل منها جانباً من الفلسفة الباطنية لحركة «العصر الجديد» والمتعلقة بتشكيل واقع الإنسان وتحقيق أهدافه، وهي ملخصة بالتالي:

- القانون الأول: «قانون القوى الكامنة. يرتكز هذا القانون على الحقيقة القائلة بأننا - في حالتنا الجوهرية - وعي صرف»^(٤)، وتُجعل هذه المعرفة هي السبيل إلى تحقيق الأهداف جميعها، حيث إن إدراك هذه «الحقيقة» يمنح الإنسان قوة دائمة؛ لأن القوة المرتبطة بالذات تزول بزوال سببها. ويمكن تطبيق هذا القانون من خلال ممارسة الصمت المطول، وتقنيات التأمل.

- القانون الثاني: «قانون العطاء، يمكن تسميته بقانون العطاء والتلقي لأن الكون يعمل بتبادل فعال»^(٥)، وهذا القانون يشبه المثل الذي يقول: كما تدين تدان، إلا أن الدين في قانون شوبرا ليس مرتبطاً بالجزاء، أو العقاب الإلهي، أو القدر، وإنما هو فرع عن القانون الأول. فالإنسان «فكر» يسبح في عالم من الفكر، وللفكرة القدرة على التجسد، وعندما يصدر عن الإنسان فكرة، أو فعل ما، فإن الكون يردّها إليه بشكل مماثل.

- القانون الثالث: «قانون الكارما. الكارما هي كل من الفعل ونتيجة ذلك

(١) The Laws of Manifestation-David Spangler: 62.

(٢) أي: الذي يخرج الكائنات من العدم إلى الوجود، فتصبح ظاهرة جلية، وهي بمعنى الموجد والمظهر.

(٣) The Laws of Manifestation-David Spangler: 62.

(٤) The Spiritual Laws of Success-Deepak Chopra: 1.

(٥) The Spiritual Laws of Success-Deepak Chopra: 13.

الفعل، إنها السبب والأثر في الوقت ذاته»^(١). وهو مقتبس من فلسفة هندوسية أصيلة تقرر بأن كل شيء إنما يحدث كنتيجة لفعل آخر، سواء في هذه الحياة أو حياة سابقة.

- القانون الرابع: «قانون الجهد الأقل»^(٢)، وهنا يرى أن الجهد الأقل يحقق نتائج أكبر، كما العشب لا يبذل جهداً لينمو، والورد لا يبذل جهداً ليزهر، ولا الأرض لتدور، وكما هي طبيعة الشمس أن تشرق، «فطبيعتنا البشرية أن نجعل أحلامنا تتجلى في صورة مادية، بسهولة ومن غير جهد»^(٣)، ولكن بشرط الانسجام مع الكون، وإدراك حقيقة النفس.

- القانون الخامس: «قانون النية والإرادة»، ويرتكز هذا القانون على أن الطاقة والمعلومات توجد في كل مكان في الكون»^(٤)، ويقرر شوبرا بأن الحاكم في الكون - الذي هو في الحقيقة الوعي، أو الإمكانيات غير المحدودة - هو رغبات الإنسان وإراداته.

- القانون السادس: «قانون عدم التعلق»، وينص على أنه من أجل الحصول على أي شيء مادي في الكون، يجب أن تتخلى عن تعلقك به»^(٥). وهو يعتبر أن التوصل إلى عدم التعلق «ينبني على الاعتقاد الجازم بقوة ذاتك الحقيقية»^(٦)، ويرى أن سبب التعلق هو الشك في إمكانية الحصول على المطلوب، فإذا أدرك الإنسان أنه بإمكانه الحصول على كل ما يريده، في أي وقت يريده، لم يكن للتعلق بالأشياء معنى.

- القانون السابع: «قانون دهارما (Dharma) دهارما هي كلمة سانسكريتية تعني: الغاية في الحياة. وينص قانون دهارما على أننا تجسّدنا في الشكل المادي لتحقيق هدف ما. فمجال الإمكانيات غير المحدودة هو جوهر الألوهية، والإله

(١) The Spiritual Laws of Success-Deepak Chopra: 20.

(٢) The Spiritual Laws of Success-Deepak Chopra: 29.

(٣) The Spiritual Laws of Success-Deepak Chopra: 30.

(٤) The Spiritual Laws of Success-Deepak Chopra: 38.

(٥) The Spiritual Laws of Success-Deepak Chopra: 48.

(٦) The Spiritual Laws of Success-Deepak Chopra: 49.

يأخذ شكل الإنسان ليحقق هدفاً^(١). ثم يقول موضحاً هذا الهدف الذي يسعى إليه الجميع: «يجب أن نكتشف بأنفسنا أن في داخلنا إله أو إلهة في صورة جنين يريد أن يولد، فيعبر كل منا عن طبيعته الإلهية»^(٢).

وخلاصة الأمر: أن حركة «العصر الجديد» ترى أن للإنسان القدرة المطلقة على تشكيل واقعه، وتحديد مصيره من خلال الفكر المجرد، سواء لاعتقادهم بأن الوجود في الذهن فقط، أو لاعتقادهم بأن الوجود هو من تجليات الوعي.

المطلب الثالث

خلاص البشرية في معتقد حركة «العصر الجديد»

تختلف نظرة الفلسفات المتنوعة لطبيعة المعاناة البشرية، أما حركة «العصر الجديد» فتتمثل المعاناة في وجهين:

- في الانحباس في المادة، والبعد عن الطبيعة الإلهية المطلقة.

- وفي تناسخ الأرواح.

وبإدراك الطبيعة الإلهية، وتجربتها بشكل كامل، يتخلص الإنسان من وجهي المعاناة حسب اعتقاد أتباع الحركة. ويبقى السؤال عن مسألتين:

كيف يتم تحديد الطريق إلى الخلاص؟

وما هي طبيعة الخلاص الذي ينشده القوم؟

وفيما يلي الإجابة على المسألتين:

١ - كل إنسان مسؤول عن تحديد طريقه في الخلاص:

لا يعترف أتباع حركة «العصر الجديد» بطريق محدد لتحقيق الخلاص، فالتدين المنظم ليس من الأساليب الرائجة في الحركة الانتقائية، بل يُترك لكل إنسان تحديد الطريقة التي تناسبه في رحلته الروحانية. وبخلاف الأديان المنظمة، فإن حركة «العصر الجديد» لا تُنصّب لأتباعها قادة روحانيين، أو رجال دين تجب طاعتهم، وأتباع تعاليمهم، و«عادة ما يعتقد العصرانيون الجدد، والوثنيون

(١) The Spiritual Laws of Success-Deepak Chopra: 55.

(٢) The Spiritual Laws of Success-Deepak Chopra: 57.

الجدد، بأن الأفراد مسؤولون عن حياتهم الروحانية الخاصة»^(١)، وإن كانوا قد يستعينون ببعض الأدلة الروحانيين، ورجال الدين، كما يستشيرون الكهان والمنجمين، لكنهم لا يلتزمون - في العادة - قول واحد منهم. كما يدمجون بين فلسفات الخلاص في ديانات متنوعة كالهندوسية، والبوذية، والطاوية، والديانات المصرية القديمة، وغيرها^(٢).

٢ - الجنة المنشودة هي في داخل الإنسان:

إن الخلاص الذي يطلبه أتباع حركة «العصر الجديد» لا يتمثل في دار نعيم حسي في عالم أخروي، والنجاة - عندهم - لا علاقة لها بالجنة أو النار، ولا ارتباط لها مباشر بالموت وما بعده، وإنما هي حالة من الوعي المتطور، يتحرر فيه الإنسان من قيود المادية البشرية، ويعيش الإلهية المطلقة.

يقول تولي متحدثاً عن هذا التحول في الوعي وتسمياته المتنوعة: «في الهندوسية (وفي البوذية) أحياناً يسمى: الاستنارة. وفي تعاليم عيسى يسمى: الخلاص. التحرر واليقظة هي مصطلحات أخرى تستخدم للتعبير عن هذا التحول»^(٣).

ثم يبين مفهوم الجنة في فكره المنحرف قائلاً: «إن الأساس الذي تقوم عليه الأرض الجديدة هو إقامة «جنة» جديدة - وهي الوعي المتيقظ. الأرض - أو الحقيقة الخارجية - ليست سوى انعكاس لها. إن بزوغ جنة جديدة، وأرض جديدة تبعاً لها ليست أحداثاً مستقبلية تحقق لنا الحرية، إذ لا يوجد شيء يمكنه أن يمنحنا الحرية، فقط اللحظة الحالية تستطيع فعل ذلك. إن إدراك هذه الحقيقة هو (اليقظة)... فالجنة الجديدة، أو الوعي المتيقظ، ليست حالة مستقبلية يمكن أن تتحقق. الجنة الجديدة والأرض الجديدة تبرز الآن في داخلك هذه اللحظة... ماذا قال عيسى لأتباعه؟ (الجنة هنا في داخلكم)»^(٤).

ويقول ديباك شوبرا ملغياً مفهوم الجنة والنار الحسيتين: «لكل فعل يكسب

(١) New Age & Neo-pagan Religions in America-Sara Pike: 14.

(٢) انظر: New Age & Neo-pagan Religions in America-Sara Pike: 14.

(٣) A New Earth-Eckhart Tolle: 13.

(٤) New Earth-Eckhart Tolle: (306-309). A.

الإنسان كارما سيئة تهوي بالروح إلى ولادته التالية، هناك فرصة لتسوية الميزان من خلال الكارما الحسنة. إن تناسخ الأرواح يسمح للإنسان بتجربة الجنة والنار مرات متتالية إلى غير نهاية، وحتى تتحقق الموكشا، أو التحرر. تنهي الموكشا دوامة الجنة والنار إلى الأبد، عندما ترجع الروح إلى حالتها الأصلية كوعي محض. قطرة من النعيم في بحر من النعيم^(١). وهو يلغي حتمية الحساب وحسمه، ويجعل الأمر مفتوحاً إلى غير نهاية..

وعلى كل حال، فإن «جنة» حركة «العصر الجديد» سواء سميت موكشا، أو نيرفانا، أو إشراقاً، أو استنارة، أو تنويراً لا تعلق لها بمفهوم الجنة في الديانات السماوية، لا سيما الإسلام، فهي:

- ١ - ليست مكاناً أو زماناً، بل هي حال يطرأ على السالك.
- ٢ - أنها لا تخضع للسببية، ولا هي نتيجة لعمل، أما الجنة فهي ثواب للمؤمن على إيمانه وعمله.
- ٣ - أنها غير مشروطة بالإيمان، بل هي في متناول الجميع على اختلاف مذاهبهم واعتقاداتهم. وهي غير متعلقة بأي قوة خارقة، بل هي إنجاز فردي بحث^(٢).

(١) Life After Death-Deepak Chopra: (105-106).

(٢) انظر: الحكمة البوذية: حلقة الدراسات الهندية ص ٢٩.

المبحث الثالث

نقض نظرة حركة «العصر الجديد» للإنسان وقدراته

تتعارض نظرة حركة «العصر الجديد» لطبيعة الإنسان ومكانته في الكون مع الأصول العقدية التي يقوم عليها الإسلام، كما يناقض اعتقادهم بقدرات الإنسان المطلقة النصوص الشرعية التي تنص على محدودية تلك القدرات، وضعف الإنسان، وعبوديته.

ويمكن إجمال مخالفة نظرة حركة «العصر الجديد» للإنسان وقدراته في النقاط التالية:

(١) لا إله إلا الله:

عند تأمل ما يقوله أتباع حركة «العصر الجديد» عند حديثهم عن طبيعة الإنسان، نجد مصطلح «الإله» يتكرر كثيراً، فالناس - عندهم - كلهم آلهة، بأعدادهم التي لا تكاد تُحصى، وهذا - بلا شك - مناقض لصريح القرآن الذي يحكم بوجود إله واحد في آيات كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ كَزَّ إِلَهُ» وَجِدُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴿١١٣﴾﴾ [البقرة: ١٦٣].

فالقول بتعدد الآلهة شرك أكبر مخرج من الملة، يبيح الدم والمال،

ويوجب البراء التام. وفي الصحيح قوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قال: لا إله إلا الله، عصم مني ماله، ونفسه إلا بحقه، وحسابه على الله»^(١)، وهؤلاء لا يقولون بالهين أو ثلاثة، بل الآلهة في اعتقادهم تزيد على أعداد البشر!

وهذا القول - مع خطورته - ليس تعبيراً دقيقاً عن عقيدة «العصر الجديد»، فإنهم - وإن عبروا بالآله - فإنهم إنما يريدون «الرب»، وفق تقسيم التوحيد إلى الوهية وربوبية^(٢). فالإله الذي في داخل الإنسان ليس إلهاً معظماً معبوداً، بل هو مُوجد، متصرف، مدبر! فشرك هؤلاء هو في الربوبية، «وهو أخبث شرك في العالم، إذ يتضمن من التعطيل وجحد الإلهية والربوبية، واستناد الخلق إلى غيره ﷺ ما لم يتضمنه شرك أمة من الأمم»^(٣)، ولأن النفوس البشرية مفطورة على الإيمان برب خالق رازق، وإنما كان جل انحرافهم في توحيد العبادة^(٤).

وعند التحقيق نجد أن إله - أو حتى رب - حركة «العصر الجديد» ليس له وجود حقيقي، فهو إما فكر، أو وعي، أو وجود مطلق لا وجود له في الخارج. فيكون قولهم أقرب للإلحاد وإن ادعوا إثبات «إله» ما. وعلى كلا القولين، فهم مشركون في توحيد الربوبية، سواء كان شركهم بالتعطيل أو بالأنداد^(٥).

(٢) الإنسان يولد عبداً ويموت عبداً ويبعث عبداً:

العبودية نوعان:

- العبودية العامة: هي عبودية القهر، والتسخير، والملك، والتسيير، وهذه تعم

(١) أخرجه مسلم في صحيحه ٥١/١، كتاب: الإيمان، باب: ٨، برقم (٣٢).

(٢) انظر: تجريد التوحيد: المقرئ ص ٢٠، والجواهر المضية: محمد بن عبد الوهاب ص ٣٧.

(٣) تجريد التوحيد: المقرئ ص ١٦، وانظر: جامع الرسائل: ابن تيمية ٣١/٢، والجواب الكافي: ابن القيم ص ١٣٠، والبراهين: عبد اللطيف آل الشيخ ص ٦٩، وغاية الأمان: محمود شكري الألوسي ص ٣٦٩، العقيدة الصحيحة وما يضادها: ابن باز ص ٢٥.

(٤) انظر: تجريد التوحيد: المقرئ ص ١٤، واقتضاء الصراط المستقيم: ابن تيمية ٣٥٨/٢، وكشف الشبهات: محمد بن عبد الوهاب ص ٥، وتيسير العزيز الحميد: سليمان بن عبد الله ص ٤٥٣.

(٥) انظر: مجموع الفتاوى: ابن تيمية ٩٢/١، والجواب الكافي: ابن القيم ص ١٣٠، وتيسير العزيز الحميد: سليمان بن عبد الله: ٢٦، وتجريد التوحيد المفيد: المقرئ ص ٢٤.

جميع الخلق، برهم وفاجرهم، مؤمنهم وكافرهم، سواء أقرؤا بذلك، أم أنكروه.

- والعبودية الخاصة: هي عبودية التأله، والطاعة، والمحبة، وهذه خاصة بعباد الله المؤمنين، الذين استجابوا لداعي الله^(١).

وقال ابن القيم: «العبودية نوعان: عامة وخاصة. فالعبودية العامة: عبودية أهل السماوات والأرض كلهم لله، برهم وفاجرهم مؤمنهم وكافرهم، فهذه عبودية القهر والملك، قال تعالى: ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾ [مريم: ٩٣]. وأما النوع الثاني فعبودية الطاعة والمحبة واتباع الأوامر، قال تعالى: ﴿يَعْبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَلَا أَنتُمْ تَحْزَنُونَ﴾ [الزخرف: ٦٨]، وقال تعالى: ﴿...فَبَيَّرَ عِبَادَ ۖ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ [الزمر: ١٧، ١٨]، وقال: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ [الفرقان: ٦٣]، فالخلق كلهم عبيد ربوبيته، وأهل طاعته وولايته هم عبيد ألوهيته^(٢).

فلا الإنسان في أصله إله، ولا هو إله في الحال، ولا يؤول أمره إلى الألوهية أبداً، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَهٌُ مِنْ دُونِهِ، فَذَلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٢٩].

فالإنسان عبد، شاء ذلك أم أبى، ومن لم يعبد الله باختياره كان عبداً له قسراً.

(٣) قدرات الإنسان محدودة:

عندما تمنح حركة «العصر الجديد» الإنسان قدرات غير محدودة، فإنها تناقض الحس والعقل الصريح، فضلاً عن النقل الصحيح. فرغم تكريم الدين الإسلامي للإنسان، إلا أنه يعرفه ضعفه، ولا يجاوز به قدره.

(١) انظر: التفسير القيم ص ٩٩ - ١٠٠، وإعلام الموقعين: ابن القيم ٢/ ١٢٠، وفتح المجيد: عبد الرحمن بن حسن ص ٤٤٢ - ٤٤٣، وقرة عيون الموحدين ص ٢٢٤، وحاشية كتاب التوحيد: ابن قاسم ص ٣٣٢، والقول المفيد: ابن عثيمين ١/ ٣٣.

(٢) مدارج السالكين: ابن القيم ١/ ١٢٥، وانظر: العبودية: ابن تيمية ص ٥٠، وجامع البيان: الطبري ٢/ ٥٣٩.

قال الله تعالى في وصف طبيعة الإنسان الأصيلة: ﴿وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٨]، وقال الحسن رحمته الله: «هو أن خلقه من ماء مهين، بيانه قول الله: ﴿الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ﴾ [الروم: ٥٤]». وقال ابن كيسان: «يستميله هواه وشهوته، ويستطيشه خوفه وحزنه»^(١). وفي «المحرر الوجيز»: «ثم بعد هذا المقصد تخرج الآية في مخرج التفضل؛ لأنها تتناول كل ما خفف الله تعالى عن عباده، وجعله الدين يسراً، ويقع الإخبار عن ضعف الإنسان عاماً، حسبما هو في نفسه ضعيف يستميله هواه في الأغلب»^(٢).

وبين رحمته الله الأطوار التي يتقلب فيها الإنسان بقوله: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ﴾ [الروم: ٥٤]. وقال النبي ﷺ لأحد أصحابه: «ألا أدلك على كلمة من كنز الجنة» ثم قال: «لا حول ولا قوة إلا بالله»^(٣)، ففيه براءة من حول الإنسان وقوته، والتجاء إلى قوة الله تبارك وتعالى وحوله.

وقال رسول الله ﷺ مبيناً اعتماده التام على ربه: «دعوات المكروب: اللَّهُمَّ رحمتك أرجو، فلا تكلني إلى نفسي طرفه عين، وأصلح لي شأني كله، لا إله إلا أنت»^(٤). وفي رواية: «يَا حَيُّ يَا قَيُّومُ بِرَحْمَتِكَ أَسْتَغِيثُ»^(٥).

وقوله: «فلا تكلني»؛ أي: لا تتركني، «إلى نفسي طرفه عين»؛ أي: لحظة ولمحة، فإنها أعدى لي من جميع أعدائي، وإنها عاجزة لا تقدر على قضاء حوائجي. قال الطيبي: «الفاء في «فلا تكلني» مرتب على قوله: «رحمتك أرجو»، فقدم المفعول ليفيد الاختصاص، والرحمة عامة، فيلزم تفويض الأمور كلها إلى الله، كأنه قيل: فإذا فوضت أمري إليك فلا تكلني إلى نفسي؛ لأنني لا

(١) الكشف والبيان: الشعلي ٢٩١/٣، ومعالم التنزيل: البغوي ٦٠٢/١، وانظر: معاني القرآن وإعرابه: الزجاج ٤٤/٢.

(٢) المحرر الوجيز: ابن عطية ٤١/٢، وانظر: البحر المحيط: أبو حيان ٦٠٥/٣.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه ٨٧/٨، كتاب: الدعوات، باب: قول لا حول ولا قوة إلا بالله، برقم (٦٤٠٩).

(٤) أخرجه أبو داود في سننه ٣٢٤/٤، أبواب: النوم، باب: ما يقول إذا أصبح، برقم (٥٠٩٠)، وحسنه الألباني في تخريج الكلم الطيب: ١١٧، برقم (١٢١).

(٥) أخرجه الترمذي في سننه ٥٣٩/٥، أبواب: الدعوات، برقم (٣٥٢٤)، وحسنه الألباني في صحيح الجامع الصغير وزيادته ٨٦٨/٢ برقم (٤٧٧٧).

أدري ما صلاح أمري وما فساد، وربما زاولت أمراً واعتقدت أن صلاح أمري، فانقلب فساداً، وبالعكس»^(١).

وفي دعاء الهم والحزن بيان لفقر الإنسان الجبلي، وتسليمه التام لقضاء الله وحكمه، فعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «ما أصاب أحداً قط هم ولا حزن، فقال: اللَّهُمَّ إني عبدك، ابن عبدك، ابن أمتك، ناصيتي بيدك، ماض في حكمك، عدل في قضاؤك، أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك، أو علمته أحداً من خلقك، أو أنزلته في كتابك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك، أن تجعل القرآن ربيع قلبي، ونور صدري، وجلاء حزني، وذهب همي، إلا أذهب الله همه وحزنه، وأبدله مكانه فرحاً»^(٢).

فهذه الأحاديث - وغيرها - تؤكد معاني حقيقة التوحيد، والبراءة من حول النفس وقوتها^(٣).

قال ابن القيم رحمته الله: «وفي قوله: [اللَّهُمَّ رحمتك أرجو فلا تكلني إلى نفسي طرفه عين، وأصلح لي شأني كله لا إله إلا أنت] من تحقيق الرجاء لمن الخير كله بيديه، والاعتماد عليه وحده، وتفويض الأمر إليه، والتضرع إليه، أن يتولى إصلاح شأنه، ولا يكله إلى نفسه، والتوسل إليه بتوحيده مما له تأثير قوي في دفع هذا الداء. وكذلك قوله: «الله ربي لا أشرك به شيئاً». وأما حديث ابن مسعود رضي الله عنه: «اللَّهُمَّ إني عبدك ابن عبدك»، ففيه من المعارف الإلهية، وأسرار العبودية ما لا يتسع له كتاب، فإنه يتضمن الاعتراف بعبوديته وعبودية آبائه وأمهاته، وأن ناصيته بيده يصرفها كيف يشاء، فلا يملك العبد دونه لنفسه نفعاً ولا ضرراً، ولا موتاً ولا حياة، ولا نشوراً؛ لأن من ناصيته بيد غيره، فليس إليه شيء من أمره، بل هو عان في قبضته، ذليل تحت سلطان

(١) مرقاة المفاتيح: علي القاري ٤/ ١٦٩٧.

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ٢٤٦/٦ برقم (٣٧١٢)، والحاكم في المستدرک ١/ ٦٩٠، كتاب: الدعاء والتهليل والتكبير والتسبيح والذكر، برقم (١٨٧٧) وقال: صحيح على شرط مسلم، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة ١/ ٣٨٣ برقم (١٩٩).

(٣) وجاء في حديث رواه الإمام أحمد: «وأشهد أنك إن تكلني إلى نفسي تكلني إلى ضيعة وعورة وذنب وخطيئة، وإني لا أثق إلا برحمتك». أخرجه الإمام أحمد في مسنده ٣٥/ ٥٢٠ برقم (٢١٦٦٦)، والحديث ضعيف لكن معناه صحيح.

قهره»^(١). قال: «والخذلان: أن يخلي الله تعالى بين العبد وبين نفسه ويكمله إليها، والتوفيق ضده: أن لا يدعه ونفسه، ولا يكمله إليها، بل يصنع له ويلطف به ويعينه، ويدفع عنه، ويكلؤه كلاءة الوالد الشفيق للولد العاجز عن نفسه، فمن خلى بينه وبين نفسه فقد هلك كل الهلاك»^(٢).

كما أن الإنسان يعلم من نفسه أنه - مهما قويت إرادته وعلت همته - لا يستطيع إدراك كل ما يبتغيه، وتقتصر قواه عن كثير مما يتمناه، وإلا لما بقي في نفس إنسان حاجة، ولما احتاج أحد إلى أحد. والواقع خلاف ذلك. ولو قيل: إن ذلك راجع إلى عدم اكتشاف هؤلاء طبيعتهم الحقيقية، قيل: فأين أولئك الذين اكتشفوا تلك «الحقيقة»؟ فلا نجد إنساناً على وجه المعمورة فعلاً لما يريد، لا تصيبه الأسقام والأوجاع، ولم يفقد - يوماً - عزيزاً أو حبيباً، قادراً على مواجهة الموت، وتحدي المنايا.

ويروى عن الحسن البصري رحمته الله أنه قال: «مسكين ابن آدم محتوم الأجل، مكتوم الأمل، مستور العلل. يتكلم بلحم، وينظر بشحم، ويسمع بعظم. أسير جوعه، صريع شبعه، تؤذيه البقة، وتتنه العرقة، وتقتله الشرقة. لا يملك لنفسه ضرراً، ولا نفعاً، ولا موتاً، ولا حياة، ولا نشوراً»^(٣).

(٤) فلسفة الكارما مخالفة للعقيدة الإسلامية:

تعتمد حركة «العصر الجديد» في تفسيرها لأقدار البشر المتنوعة على فلسفة الكارما الهندوسية الأصل، حيث يعتبر كل حدث في حياة الإنسان نتيجة لفعل قام به، وهذه الفلسفة تتعارض مع العقيدة الإسلامية من عدة جوانب:

- أولاً: أن القول بالكارما يلقي باللوم على المصاب في جميع الأحوال، فما أصابه هو بسبب فعل فعله، سواء ذكره أو لم يذكره. إن هذه النظرة الجائرة للأسباب الكامنة وراء البلاء هي مما عزز الطبقة المقيمة في المجتمع الهندوسي، فالفقير، والمريض، والمعاق، والوضيع، كل منهم مستحق لما يصيبه، جانٍ على نفسه مطلقاً. بينما الغني الصحيح، صاحب الجاه، قد ترقى في دورة التناسخ

(١) زاد المعاد: ابن القيم ١٨٩/٤.

(٢) التفسير القيم ٢١٩/١، وزاد المعاد: ابن القيم ١٨٩/٤.

(٣) أدب الدنيا والدين: الماوردي ص ٩١.

بفعل يده. ولذلك فإن هذا الاعتقاد يصيب المريض بالهم والغم، حيث يُعاقب على ذنب قد لا يعرفه، ولا يذكره، ولا سبيل إلى التوبة منه. ولا يصح حمل هذه النظرة المجحفة على ما ورد في الشرع من كون المصائب تصيب العبد بذنبه كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ﴾ [الشورى: ٣٠]، أو قوله تعالى: ﴿أَوَلَمَّْا أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَهَا قُلْتُمْ أَنَّى هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ﴾ [آل عمران: ١٦٥]، أو قوله: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكُمْ﴾ [النساء: ٧٩]، فإن الذنب الذي يُعاقب عليه الإنسان هو ذنبه، والتقصير من عند نفسه، يعيه ويعلمه. ثم إن أسباب البلاء الذي يصيب الإنسان ليست محصورة في العقاب، فقد يتلى المؤمن تكفيراً لما اقترفه من المعاصي، وقد يتلى اختباراً وامتحاناً، قد يُتلى رفعاً للدرجات، واستزادة من الحسنات^(١). وأنبياء الله ورسله هم أشد الناس بلاء، وهذا - بلا شك - ليس من أجل أنهم أعظم ذنباً من غيرهم، وإنما هو رفعة لدرجاتهم ومنازلهم في الدار الآخرة. كما أنه من المشاهد وجود أفراد من البشر يتقلبون في أنواع من النعيم، قد بُسط لهم الرزق، وألبسوا لبوس العافية مع إقامتهم على الذنوب ومبارزتهم الله بالمعاصي، فهل يظن عاقل أن هذا النعيم الذي يعيشه أحدهم هو دليل على رضى الرب عنه؟ أو أنه لم يقترف ما يستحق به العقاب؟ إنما هو استدراج وامتحان، يمهل الله تعالى، حتى إذا أخذه أخذه أخذ عزيز مقتدر.

- ثانياً: أن فلسفة الكارما مقترنة بالقول بالتناسخ، حيث يقف القائلون بالكارما عاجزين عن تفسير بعض الحالات التي تحدث للبشر؛ كأمراض الأطفال وابتلاءاتهم، أو سلامة الظالم طيلة حياته، وشقاوة المظلوم طيلة حياته، فقالوا: إن ما يحدث للإنسان الآن - إن لم يكن له تفسير مقبول - هو نتيجة فعل له في حياة سابقة، كما أن من لم يلاق جزاءه في هذه الحياة، سيلقاه في حياته اللاحقة. وقد سبق إيضاح حكم القول بالتناسخ في الفصل السابق، فليرجع إليه.

- ثالثاً: يلغي القول بالكارما قيم الاحتساب والعطاء، فإن العطاء عند هؤلاء يكون على سبيل المقايضة، ولا يُلتفت إلى الأجر الأخروي والمثوبة

(١) انظر: إغاثة اللهفان: ابن القيم ص ٥٥٨ - ٥٦٣.

المنتظرة من الله ﷻ لا سيما أنهم لا يؤمنون بالآخرة أصلاً وإنما يفعل الإنسان ليتلقى، ويعطي فقط ليأخذ.

(٥) القول بتأثير الفكر في الواقع أخطر من قول القدرية نفاة القدر:

اشتهر قول القدرية^(١) - منكري القدر - بأن العباد خالقين لأفعالهم، وقول حركة «العصر الجديد» أشد خطورة من قول أولئك، فالقدرية يحصرهم قولهم في أفعال العباد بينما يعم قول الحركة كل ما يحدث في الوجود، فالفكر هو المدبر المتصرف في الكون، وبناء عليه يتشكل الواقع. وهذا القول إنكار للقدر بالكلية، ونسبة للأمر الكوني إلى الإنسان، وهو شرك أكبر إن اعتُقد أن الفكر صانع الواقع - وهو اعتقادهم - وشرك أصغر إن اعتُقد أنه سبب في تشكيله بينما المدبر هو الله، وهو قول افتراضي لم يقل به أحد من رموزهم فيما اطلعت عليه.

قال ابن عمر رضي الله عنهما: «والذي نفس ابن عمر بيده، لو كان لأحدهم مثل أخذ ذهباً، ثم أنفقه في سبيل الله، ما قبله الله منه حتى يؤمن بالقدر»، ثم استدل بقول النبي ﷺ: «الإيمان: أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر، خيره وشره»^(٢). وهكذا هي سنة المرسلين، فلم يذكر عن أحدهم أنه عاش حياة الكمال، أو سلم من البلاء، بل عكس ذلك هو واقعهم، ولو كان الأمر كما يقول أتباع حركة «العصر الجديد» لشكل الرسل أكمل واقع لرسالاتهم، وانتصروا على الكافرين، وأبقوا على أرواح المقربين منهم من المؤمنين. فلما كانت حياة الأفاضل كذلك، علم أن غيرهم أبعد منهم عن تحقيق الكمال، وصناعة الواقع المثالي.

(١) القدرية: يقصد بالقدرية - إذا أطلقت - المعتزلة نفاة القدر، وهم فرق كثيرة يجمعها كلها في بدعتها أمور منها: نفي الصفات الأزلية، وإنكار رؤية الباري في الآخرة، والقول بخلق القرآن، وقولهم: لا يخلق الله فعل العبد، فزعموا أن الناس هم الذين يقدرهم أكسابهم، ولأجله سموا: قدرية، وقولهم بالمتزلة بين المنزلتين، وكما أجمعوا على أنه لا يغفر لمرتكبي الكبائر.

انظر: التنبيه والرد: الملطي ص ١٦٥، والفرق بين الفرق: عبد القاهر البغدادي ص ٩٣، والتبصير في الدين: الأسفرايني ص ٦٣.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ١٩/١، كتاب: الإيمان، باب: سؤال جبريل النبي ﷺ، برقم (٥٠)، ومسلم في صحيحه ٣٦/١، كتاب: الإيمان، باب: ١، برقم (١).

قال شيخ الإسلام: «مذهب أهل السُّنَّة في هذا الباب - وغيره - ما دل عليه الكتاب والسُّنَّة، وكان عليه السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار، والذين اتبعوهم بإحسان، وهو: أن الله خالق كل شيء، وربّه، ومليكه، وقد دخل في ذلك جميع الأعيان القائمة بأنفسها، وصفاتها القائمة بها، من أفعال العباد، وغير أفعال العباد، وأنه - سبحانه - ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن»^(١).

إن هذا القول - بلا شك - يقطع تعلق الإنسان بربه^(٢)، إذ يجعل الإنسان قادراً على الوصول إلى نجاحه بنفسه، وشفاء أسقامه، وتحقيق سعادته بذاته وبأفكاره، وليس على «الكون» سوى الاستجابة لمتطلباته. وهو يلغي أهمية الدعاء الذي هو مخ العبادة بتأملات شرقية مبتدعة. يقول ﷺ معلماً الأمة التوحيد النقي: «احفظ الله يحفظك، احفظ الله تجده تجاهك، إذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله»^(٣)، وبين الله ﷻ المصدر الحقيقي للعافية التي يطلبها كل مريض على لسان خليله ﷺ بقوله: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾ [الشعراء: ٨٠].

فالقدر ليس طوعاً لفكر الإنسان، أو قيداً لأمنيته، بل هو صادر عن الحكمة الإلهية، من لدن عليم خبير، لا يعطي الإنسان كل ما يريده دون تمحيص وتقدير، ولو كان الإنسان خالقاً لواقعه لكان القدر خاضعاً لحكمته هو، ليس «الإله» سوى وسيلة لإيصال المطلوب.

ثم لو افترضنا تعارض فكر أحدهم مع آخر، فأراد الأول مولوداً ذكراً وأراد الآخر أنثى، أو أراد الأول يوماً مطيراً، وأراد الآخر يوماً مشمساً، فما الذي سيحصل في الكون؟ إما أن يتحقق مرادهما، وهو محال لاستحالة الجمع بين النقيضين، أو أن لا يتحقق مراد أحد منهما، أو أن يتحقق مراد أحدهما، وعلى الاحتمالين الأخيرين يبطل قولهم بالاطراد. وهذا يشبه دليل التمانع الذي استدل

(١) مجموع الفتاوى: ابن تيمية ٤٤٩/٨.

(٢) والمقصود هنا عندما يتبنى هذه الفلسفات أبناء الإسلام ظناً منهم أنها لا تعارض بينها وبين الشرع، وهو ما سيأتي توضيحه في الباب الأخير بإذن الله.

(٣) أخرجه الترمذي في سننه ٦٦٧/٤ برقم (٢٥١٦)، وقال: حديث حسن صحيح، وصححه الألباني في تحقيق مشكاة المصابيح ١٤٥٩/٣ برقم (٥٣٠٢).

به المتكلمون على الربوبية^(١)، ولا عجب فإن القول بخلق الواقع يجعل البشر أرباباً من دون الله.

وهنا لا بد من التمييز بين أمرين مختلفين تماماً، قد يورث الخلط بينهما لبساً، فقول حركة «العصر الجديد» في أثر الفكر في الواقع ليس هو ما يسمى «التفكير الإيجابي» أو ما يعرف شرعاً بالفأل، فإن الأول مجرد عن تأثير أي فعل آخر، فالمؤثر هو الفكر الصرف، ولا يلزم القيام بفعل حسي، أو الإتيان بسبب، فإن مجرد التفكير كاف في تحوير الواقع وتحديد المصير. أما الفأل والتفكير الإيجابي إذا لم يقترنا بالعمل، وفعل السبب المؤثر، فإنهما مجرد أمانى فارغة، لا يقول بتأثيرهما عاقل^(٢).

(٦) الإغراء بالخلود دعوة قديمة:

إن مما تروج له حركة «العصر الجديد» - ضمن قولها بالنشوء والارتقاء - أن غاية الإنسان الترقى إلى كائن نوراني خالد، «إله» لا يقبل الفناء أبداً، ولا حدود لوجوده على الإطلاق. وهذه دعوة إبليسية متجددة كانت سبباً في إخراج آدم ﷺ من الجنة، وربما تكون سبباً في حرمان أبنائه من دخولها ثانية. يقص الله تعالى الحادثة الأولى في كتابه العزيز، فيقول: ﴿فَوَسَّوْا لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَائِكَةً أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ ﴿٢٠﴾ وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لِنَاصِحٍ ﴿٢١﴾﴾ [الأعراف: ٢٠، ٢١]، قال ابن عباس: «فخرج إليه فقال: ﴿يَتَذَكَّرُ هَلْ أَذْلَكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمَلَائِكَةَ لَا يَبْلَى﴾ [طه: ١٢٠]. يقول: هل أدلك على شجرة إن أكلت منها كنت مَلِكًا مثل الله ﷻ، أو تكونا من الخالدين، فلا تموتان أبداً»^(٣). وذلك «ظناً منه أنهما يؤثران الخلود؛ لما في ذلك من السلامة من الأمراض، والأسقام، والأوجاع، والآفات، والموت؛ لأن الخالد في الجنة هذه حاله»^(٤).

(١) انظر: درء التعارض: ابن تيمية ٣٥٢/٩، وشرح الطحاوية: ابن أبي العز ٢٨/١.

(٢) وسيأتي مزيد تفصيل لتطبيق هذه الفلسفة واقعياً عند الحديث عن جذب القدر وكتاب السر، في الباب القادم.

(٣) جامع البيان: الطبري ٥٢٦/١، وانظر: معالم التنزيل: البغوي ١٨٤/٢، وأضواء البيان: الشافعي ١١١/٤.

(٤) مجموع الفتاوى: ابن تيمية ٣٥٨/٤.

«فإن قيل: فإذا كان آدم ﷺ قد علم أن له عمراً مقدراً، وأجلاً ينتهي إليه، وإنه ليس من الخالدين، فكيف لم يعلم كذب إبليس في قوله: ﴿هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ﴾ وقوله: ﴿أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾؟

فالجواب من وجهين:

- أحدهما: أن الخلد لا يستلزم الدوام والبقاء، بل هو المكث الطويل...
- الثاني: أن إبليس لما حلف له، وغره، وأطمعه في الخلود، نسي ما قدر له من عمره^(١).

وللشيطان طرق خبيثة في إضلال بني آدم، فهو يغريهم بالمحال الذي لا طريق إليه، ويلبس عليهم في الأسماء تزييناً للباطل وإمعاناً في الإضلال^(٢).

يقول ابن القيم معلقاً على هذا الحدث الجسيم في تاريخ البشرية: «كذبهما عدو الله وغرهما، وخدعهما بأن سمى تلك الشجرة شجرة الخلد، فهذا أول المكر والكيد، ومنه ورث أتباعه تسمية الأمور المحرمة بالأسماء التي تحب النفوس مسمياتها... فلما سماها شجرة الخلد، قال: ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا كراهة أن تأكلا منها فتخلدا في الجنة، ولا تموتا فتكونان مثل الملائكة الذين لا يموتون، ولم يكن آدم ﷺ قد علم أنه يموت بعد، واشتهى الخلود في الجنة، وحصلت الشبهة من قول العدو وإقسامه بالله جهد أيمانه، أنه ناصح لهما، فاجتمعت الشبهة والشهوة»^(٣).

أما خلود البشر في الجنة أو النار التي أخبر الله عنها في مثل قوله: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ [النساء: ٥٧]، فليس خلوداً ذاتياً لا يقبل التحول إلى الفناء، وإنما هو خلود بموجب إرادة الرب ﷻ يحتمل الفناء في ذاته ولكنه يمتنع قدراً لوعده الله به^(٤). أما الخلود الموعود في حركة «العصر الجديد» فهو ذاتي مطلق، إذ الإنسان قد تحول -

(١) حادي الأرواح: ابن القيم ص ٣٦.

(٢) شعب الإيمان: البيهقي ٤١٣/٩.

(٣) إغاثة اللهفان: ابن القيم ١١٢/١ - ١١٣.

(٤) شرح العقيدة الطحاوية: عبد الرحمن البراك: ٣١٨، وانظر: معارج القبول: الحكمي ص ٨٦٣.

بزعمهم - إلى طبيعة «الآلهة» التي لا تفنى ولا تبلى، ولا يكون إلا ما تريد!

(٧) اعتقاد بأن الخلاص في الداخل ومن الداخل كفر:

لا يؤمن أتباع حركة «العصر الجديد» بوجود جنة حسية يدخلها المؤمنون، وينعمون فيها بأنواع من النعيم. بل جنتهم هي في داخل الإنسان، تتحقق عند إدراكه لطبيعته «الإلهية». وهذا القول مع كونه كفر على ظاهرة، فإنه يتضمن كفراً إضافياً هو إنكار الجنة والنار اللتين تواترت النصوص على إثباتهما، ووجوب الإيمان بهما^(١). ففي الصحيح من دعاء النبي ﷺ في صلاة الليل: «ولك الحمد، أنت الحق ووعدك الحق، ولقاؤك حق، وقولك حق، والجنة حق، والنار حق، والنبون حق، ومحمد ﷺ حق، والساعة حق»^(٢). «وفيه أن النبي ﷺ قرن الشهادة بحقية الجنة والنار مع الشهادة بحقية الله، وحقية رسله ﷺ، وحقية وعده الصادق. وهما - أي: الجنة والنار - من وعده الصادق الذي أقسم على صدقه وحقيقته، ووقوعه في غير ما موضع من كتابه»^(٣). وفي الحديث «الإقرار بالبعث بعد الموت، والإقرار بالجنة والنار»^(٤)، وإشارة إلى أنهما موجودتان^(٥).

وقوله: [والجنة حق، والنار حق، والساعة حق] يحتمل وجهين:

- أحدهما: أن خبره تعالى بذلك حق، لا يدخله باطل، ولا كذب، ولا تحريف، ولا تغيير، وهو متحقق لا شك فيه.
- والثاني: أن خبر من أخبر عنه بذلك وبلغه حق^(٦).

قال ابن القيم رحمه الله: «ونؤمن أن.. الجنة حق، والنار حق، وأنهما مخلوقتان، لا يبيدان، ولا يفنيان»^(٧).

(١) انظر: العقد الثمين: ابن غنام ص ٨٢، ومعارج القبول: الحكمي ٨٥٩/٢، وفتح المجيد: عبد الرحمن بن حسن ص ٤٣.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ٤٨/٢، كتاب: الجمعة، باب: التهجد بالليل وقوله: ﴿وَيَنْ أَيْلٍ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ﴾، برقم (١١٢٠).

(٣) معارج القبول: حافظ الحكمي ٨٥٧/٢.

(٤) شرح صحيح البخاري: ابن بطال ١٠٩/٣. وانظر: عمدة القاري: العيني ١٦٧/٧.

(٥) فتح الباري: ابن حجر ٤/٣، وانظر: شرح سنن أبي داود: العيني ٣٨١/٣.

(٦) انظر: المستقى: الباجي ٣٥٩/١، وشرح النووي على مسلم ٥٥/٦.

(٧) اجتماع الجيوش الإسلامية: ابن القيم ١٧٧/٢.

ودخول الجنة والنجاة من النار معلق بالتصديق بهما، والشهادة بذلك، ولهذا يقول الله ﷻ يوم القيامة لأهل النار: ﴿هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ﴾ (١٢) أَصْلَوْهَا الْيَوْمَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ ﴿١٦﴾ [يس: ٦٣، ٦٤]. والإيمان بالجنة والنار من الإيمان باليوم الآخر^(١).

قال شيخ الإسلام: «أن التصديق المستلزم لعمل القلب، أكمل من التصديق الذي لا يستلزم عمله فالعلم الذي يعمل به صاحبه أكمل من العلم الذي لا يعمل به، وإذا كان شخصان يعلمان أن الله حق، ورسوله حق، والجنة حق، والنار حق، وهذا علمه أوجب له محبة الله، وخشيته، والرغبة في الجنة، والهرب من النار والآخر علمه لم يوجب ذلك، فعلم الأول أكمل؛ فإن قوة المسبب دل على قوة السبب»^(٢).

كما أن اعتقادهم بأن الطريق إلى الخلاص ينبع من داخل الإنسان، دون أي توجيه خارجي، كفر. ومن اعتقد أن أحدًا يسعُه الخروج عن شريعة محمد ﷺ فهو كافر^(٣). وقد سبق استعراض النصوص الدالة على وجوب اتباع النبي ﷺ، وكفر من سلك طريقاً غير طريقه بعد مبعثه.

وبهذا تتضح مخالفة حركة «العصر الجديد» للعقيدة الإسلامية، وأن فلسفتها في الإنسان ودوره في تشكيل واقعه ومصيره فلسفة كفرية، خارجة عن أقوال أهل الإسلام قاطبة.

(١) انظر: النبوات: ابن تيمية ص ٢٢١، ومجموع الفتاوى: ١٤٥/٣٠ - ١٤٧، ٩٦/١٩، ومعارج القبول: حافظ الحكمي ٨٥٧/٢. ولوامع الأنوار: السفاريني ٦٤/٢، التنبيهات اللطيفة: ابن سعدي ص ٨٦.

(٢) الإيمان: ابن تيمية ص ١٨٥، وانظر: لوامع الأنوار: السفاريني ٤١٤/١.

(٣) انظر: نواقض الإسلام للشيخ محمد بن عبد الوهاب: ابن باز: ٤، والإيمان: عبد الله الأثري ص ٢٩٦.

الفصل الخامس

معيار الحقائق والقيم

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: المقصود بالحقائق ومفهوم القيم.

المبحث الثاني: معيار الحقائق والقيم في الإسلام.

المبحث الثالث: معيار الحقائق والقيم عند حركة «العصر الجديد».

المبحث الرابع: نقض نسبية الحقائق والقيم، وبيان مخالفتها للعقيدة الإسلامية.

المبحث الأول

المقصود بالحقائق ومفهوم القيم

المطلب الأول

الحقائق

قبل الحديث عن مفهوم الحقائق في الإسلام، وفي حركة «العصر الجديد»، كان لا بد من التقديم بتعريف الحق والحقيقة، في كل من: اللغة، والاصطلاح.

أولاً: الحق والحقيقة في اللغة:

قال ابن فارس: «الحاء والقاف أصل واحد. وهو يدل على إحكام الشيء وصحته. فالحق نقيض الباطل»^(١). «والحقُّ: واحد الحُقُوقِ»^(٢)، الحق: نقيض الباطل، وجمعه حقوق وحقاق»^(٣).

(١) مقاييس اللغة: ابن فارس ١٨/٢، وانظر: الصحاح: الجوهري ١٤٦٠/٤. والقاموس المحيط: الفيروزآبادي ص ٨٧٥.

(٢) الصحاح: الجوهري ١٤٦٠/٤.

(٣) لسان العرب: ابن منظور ٤٩/١٠.

والحقيقة: خلاف المجاز. والحقيقة: ما يَحِقُّ على الرجل أن يحميه. وفلانٌ حامي الحقيقة. ويقال: الحقيقة: الراية. وقيل: الحقيقة الحرمة، والحقيقة: الفناء^(١). وجمعها: حقائق، وهو ما يصير إليه حق الأمر ووجوبه^(٢).

ثانياً: الحق والحقيقة في الاصطلاح:

قال الجرجاني: الحق «في اصطلاح أهل المعاني هو: الحكم المطابق للواقع، يطلق على الأقوال والعقائد، والأديان، والمذاهب باعتبار اشتغالها على ذلك»^(٣).

«والحق والباطل يُستخدمان في المعتقدات، أما الصدق والكذب فيستخدمان في المجتهدين»^(٤)، ويطلق الحق على ما له وجود حقيقي، وليس وهمياً^(٥).

أما الحقيقة فهي: «مطابقة الفكر للواقع، أو كما يقول المتكلمون: مطابقة ما بالأذهان للأعيان»^(٦)، وتطلق على «الشيء الثابت قطعاً وقيناً»^(٧).

وفي كتاب «التعريفات»، الحقيقة هي: «الشيء الثابت قطعاً وقيناً، يقال: حق الشيء، إذا ثبت، وهو اسم للشيء المستقر في محله، فإذا أطلق يراد به ذات الشيء الذي وضعه واضع اللغة في الأصل»^(٨).

وينشق بعضهم بين الحقيقة - باللفظ المفرد المعروف - والحقائق، حيث اعتبرت الحقيقة مضموناً واحداً ثابتاً ومطلقاً، بينما الحقائق تعتبر قضايا جزئية، أو نسبية في الميادين المختلفة^(٩).

(١) الصحاح: الجوهري ٤/١٤٦١، ومقاييس اللغة: ابن فارس ٢/١٧، ولسان العرب: ابن منظور ١٠/٥٢.

(٢) انظر: لسان العرب: ابن منظور ١٠/٥٤.

(٣) التعريفات: الجرجاني ص ٨٩.

(٤) المعجم الفلسفي: صليبا ١/٤٨١.

(٥) انظر: المعجم الفلسفي: صليبا ١/٤٨٢.

(٦) المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية: ٨١، وانظر: المعجم الفلسفي: صليبا ١/٤٨٥.

(٧) المعجم الفلسفي: صليبا ١/٤٨٥.

(٨) تعريفات: الجرجاني ص ٩٠.

(٩) الحقيقة: محمد سيلا وعبد السلام بن عبد العالي: ٥.

المطلب الثاني

القيم

فيما يلي تعريف القيمة في اللغة والاصطلاح:

أولاً: القيمة في اللغة:

القيمة في اللغة: «واحدة القِيم، وأصله الواو لأنه يقوم مقام الشيء. يقال: قومت السلعة.. والاستقامة: الاعتدال. يقال: استقام له الأمر. وقوله تعالى: ﴿فَأَسْتَقِيمُوا إِلَيَّ﴾ [فصلت: ٦]؛ أي: في التوجه إليه دون الآلهة. وقومت الشيء فهو قويم؛ أي: مُستقيم... وقوله تعالى: ﴿وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾ [البينة: ٥]، إنما أُنْثِيَ لأنه أراد الملة الحنيفية. والقوام: العدل. قال تعالى: ﴿وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان: ٦٧]. وقوام الرجل أيضاً: قامته وحسن طوله»^(١)، «واستقام: اعتدل، وقومته: عدلته»^(٢).

«والقيَمَة: ثمن الشيء بالتقويم. تقول: تقاوموه فيما بينهم، وإذا انقاد الشيء واستمرت طريقته فقد استقام لوجه... وفي الحديث: قالوا: يا رسول الله لو قومت لنا، فقال ﷺ: «الله هو المقوم»^(٣)؛ أي: لو سعرت لنا، وهو من قيمة الشيء؛ أي: حددت لنا قيمتها... والقائم بالدين: المستمسك به الثابت عليه»^(٤). وقوله: ﴿إِنَّا وَلِيُّكُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ ذَكَّوْنَ﴾ [المائدة: ٥٥]؛ أي: يديمون فعلها، ويحافظون عليها. والقيَامُ والقِيَامُ: اسم لما يقوم به الشيء؛ أي: يثبت، كالعماد والسناد: لما يعمد، ويسند به»^(٥).

فمعاني القيمة في اللغة تدور حول: الثبات، والدوام، والاعتدال، والعدل، والتمن، والقدر.

(١) الصحاح: الجوهري ٢٠١٧/٥.

(٢) القاموس المحيط: الفيروز آبادي ص ١١٥٢.

(٣) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ٣٢٨/١٨ برقم (١١٨٠٩)، وقال الأرنؤوط: حديث صحيح لغيره وهذا إسناد ضعيف.

(٤) لسان العرب: ابن منظور ٥٠٠/١٢.

(٥) المفردات في غريب القرآن: الراغب الأصفهاني ص ٦٩٠.

ثانياً: القيمة في الاصطلاح:

تعتبر «القيم» من المصطلحات الشائكة التي يصعب الاتفاق على تحديد تعريف معين لها، لا لغموضٍ في معناها، ولكن لتفاوت الأقوال في ماهيتها. ومع ذلك، فإنه يمكن الاتفاق على أنها مقياس - أو معيار - يُحكم بمقتضاه، ويُقاس به، ويُحدد على أساسه المرغوب فيه والمرغوب عنه، وإنما يقع الخلاف في تحديد هذا المقياس أهو الإنسان، أم الدين، أم المجتمع^(١).

كما عُرِفَت القيمة بأنها: «خاصية شيءٍ يعتبر قابلاً للرجبة فيه إذا التفتنا إلى ناحية التجريد فيها، أو بأنها الشيء الذي يعتبر قابلاً للرجبة فيه من حيث هو قابل للرجبة، إذا التفتنا إلى ناحية التعيين فيها»^(٢).

وقديماً، عبر الفلاسفة عن مفهوم القيم بمصطلحات متنوعة، تساعد في تقريب معناها والدلالة عليه، فعبروا عنها بالخير، والكمال، والمثل الأعلى، والمعيار^(٣). وتشتمل القيم الإنسانية على: القيم العقلية المتعلقة بالحق، والقيم الأخلاقية المتعلقة بالخير، والقيم الجمالية المتعلقة بالجمال^(٤).

ثم اختلف في كون القيم:

● ذاتية نسبية: مردها إلى الأفراد، أو إلى معايير متغيرة. وينتج عن هذا امتناع وجود حق بالذات، أو خير بالذات، أو جمال بالذات؛ لأن كل ذلك راجع إلى القياس والفكر، والرغبة والشعور، وهي متغيرة غير ثابتة، مستحقاً للتقدير من أجل غرض معين^(٥) وهؤلاء يرفضون وجود أي سلطة خارجية، سواء كانت الدين، أو المعتقد، أو الموروثات الثقافية، أو التقاليد^(٦).

(١) انظر: التطور القيمي وتنمية المجتمعات الدينية: محمد إبراهيم كاظم ص ١١، ونظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والموضوعية: د. الربيع ميمون ص ٦٢.

(٢) نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والموضوعية: د. الربيع ميمون ص ٣٢.

(٣) انظر: القيم في الإسلام: صلاح الدين بسيوني ص ١١.

(٤) انظر: نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والموضوعية: د. الربيع ميمون ص ٤٦، والقيم في الإسلام: صلاح الدين بسيوني ص ٢٨.

(٥) انظر: القيم في الإسلام: صلاح الدين بسيوني ص ٣٨، والمعجم الفلسفي: صليباً ٢/ ٢١٣.

(٦) انظر: القيم في الإسلام: صلاح الدين بسيوني ص ٥٣.

• أو موضوعية مطلقة: مستقلة عن الأفراد، والمصالح، والمتغيرات، فهي تتضمن قيمتها في باطنها، وهي غير قابلة للجدل، تتخطى الزمان والمكان، ثابتة لا تتغير. فيكون الحق، أو الخير أو الجمال مستحقاً للتقدير لذاته، لا من أجل غرض معين^(١). وإن كان «ليس من اللازم لمن يقول بأنها غاية تنشُد لذاتها أن يسلم بموضوعيتها، وإطلاقها، ووحدتها. فقد تعدها طائفة من الفلاسفة غاية في ذاتها، ولكن على أن يكون لكل ذات فردية غاياتها المطلقة الخاصة، التي تعدد بتعدد الأفراد والذوات»^(٢).

(١) انظر: المرجع السابق ص ٣٧ - ٣٨، والمعجم الفلسفي: ص ٢١٣/٢.

(٢) نظرية القيمة في الفكر المعاصر: صلاح قنصوة ص ٥٤.

المبحث الثاني

معيار الحقائق والقيم في الإسلام

لما كانت معرفة المعيار الذي ترجع إليه الحقائق والقيم ذات أهمية بالغة في حياة الفرد والمجتمع، جاء الإسلام ليبينه للناس بكل صراحة ووضوح، وهو ما سيتم تناوله في هذا المبحث من خلال مطلبين:

المطلب الأول: الحق في العقيدة الإسلامية.

المطلب الثاني: القيم في العقيدة الإسلامية.

وتفصيلها كالتالي:

المطلب الأول

الحق في العقيدة الإسلامية

لقد جاءت رسالة الإسلام واضحة صريحة في تحديد معيار الحق، ووصف ما عداه - دون تردد - بالباطل، قال تعالى: ﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾ [الإسراء: ٨١]، وبين الرب ﷻ أن مصدر الحق واحد ﴿لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ [يونس: ٩٤]، وطريق معرفته هو: الكتاب

والسنة^(١). ف «كل ما جاء من عند الله - فيما يتعلق بمبادئ العقيدة وأصول العلم والمعرفة - هو حق. وهو حق - أيضاً - لأنه يحمل في داخله أدلته الكافية، لكي يتوصل العقل إلى الحق في ذلك»^(٢). والحق الغيبي المطلق لا يمكن رد معرفته إلى الحس المجرد، إذ الحواس قد تحمل إدراكات مضطربة، ولذلك لزم التزام ما جاء به الشرع، وهو ما يؤيده العقل ويسانده^(٣).

ثم إن الحق واحد لا يتعدد^(٤)، بدليل قوله تبارك وتعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ لَهُمُ الظُّلُمَاتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٥٧﴾﴾ [البقرة: ٢٥٧]. قال ابن كثير: «وحد تعالى لفظ النور، وجمع الظلمات لأن الحق واحد، والكفر أجناس كثيرة، وكلها باطلة، كما قال: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّيْكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٥٣﴾﴾ [الأنعام: ١٥٣]، وقال تعالى: ﴿عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ﴾ [النحل: ٤٨]، إلى غير ذلك من الآيات التي في لفظها إشعار بتفرد الحق، وانتشار الباطل، وتفرعه، وتشعبه»^(٥). ف «سبيل الحق واحد، ومقتضى حجته كذلك، ومقتضى الهوى متعدد، وسبله متعددة المسالك ولهذا وحد سبيل الحق وجمع ضده»^(٦).

قال ابن القيم: «فإن الحق واحد، وهو صراط الله المستقيم، الذي لا صراط يوصل إليه سواه، وهو عبادة الله وحده لا شريك له بما شرعه على لسان رسوله ﷺ، ولا بالأهواء والبدع، وطرق الخارجين عما بعث الله به رسوله ﷺ،

(١) انظر: القيم في الإسلام: صلاح الدين بسيني ص ١٣٠.

(٢) المرجع السابق ص ١٥١.

(٣) انظر: القيم في الإسلام بين الذاتية والموضوعية: د. الربيع ميمون ص ٥٩.

(٤) تفسير القرآن العظيم: ابن كثير ١/ ٦٨٥، ٣/ ٣٦٧، ومعارج القبول: الحكمي ٣/ ١٢٤٢،

فتح القدير: الشوكاني: ١٧١، والتحرير والتنوير: ابن عاشور ٢/ ٣٠٨، وأضواء البيان:

الشنقيطي ١/ ١٥٨، وأحكام القرآن: الجصاص ٢/ ٣١٤، وبصائر ذوي التمييز:

الفيروزآبادي ١/ ٢٣٩، المبسوط: السرخسي ٥/ ٢٦، الفتاوى الكبرى: ابن تيمية ٥/

٥٥٦، اجتماع الجيوش الإسلامية: ابن القيم ٢/ ٦٦.

(٥) تفسير القرآن العظيم: ابن كثير ١/ ٦٨٥، وانظر: مجموع الفتاوى: ابن تيمية ٧/ ٢٧٨.

(٦) العقد الثمين: ابن غنام ص ١٩٥.

من الهدى ودين الحق، بخلاف طرق الباطل، فإنها متعددة متشعبة»^(١).

وقد جاء في الحديث الصحيح قوله ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين إلى يوم القيامة»^(٢). وفي «مسند الإمام أحمد» قوله عليه الصلاة والسلام: (إن أهل الكتابين افترقوا في دينهم على ثنتين وسبعين ملة، وإن هذه الأمة ستفترق على ثلاث وسبعين ملة، كلها في النار إلا واحدة، وهي الجماعة)^(٣).

فقوله ﷺ: (إلا واحدة) نص على أن الحق واحد لا يختلف، إذ لو كان الحق متعددًا كالباطل لما قال: «إلا واحدة»، ولأن الاختلاف منفي عن الشريعة بإطلاق، فهي الحاكمة بين المختلفين، كما قال تبارك وتعالى: ﴿فَإِنْ لَّمْ يَنْتَهِ عَنِ شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، فلو كانت الشريعة تقتضي الخلاف، لم يكن في الرد إليها فائدة^(٤).

ومما يدل على انفراد الحق حديث ابن مسعود رضي الله عنه قال: خط لنا رسول الله ﷺ خطاً، ثم قال: «هذا سبيل الله». ثم خط خطوطاً عن يمينه وعن شماله، ثم قال: «هذه سبل، على كل سبيل منها شيطان يدعو إليه»^(٥).

فإن قيل: قد ورد تعدد السبل في قوله تعالى: ﴿...قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ﴿١٥﴾ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ﴾ [المائدة: ١٥، ١٦]، مع أن سبيل الله واحد، كما قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ [الأنعام: ١٥٣]، قيل: «الجمع بين الآيتين أن يقال: إن سبيل الحق واحد، لكن له فروع وشعب،

(١) التفسير القيم ص ١١٩.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه ١/١٣٧، كتاب الإيمان، باب: ٧١، برقم (١٥٦).

(٣) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ٢٨/١٢٥ برقم (١٦٩٣٧)، وقال الأرنبوط: إسناده حسن. وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير وزيادته ١/٤٠٩ برقم (٢٠٤٢) - (٩٠٧) بلفظ: «إن بني إسرائيل افترقت على إحدى وسبعين فرقة وإن أمتي ستفترق على اثنتين وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة وهي: الجماعة».

(٤) انظر: الاعتصام: الشاطبي ص ٧٥٥.

(٥) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ٧/٢٠٧ برقم (٤١٤٢)، وحسنه الألباني في تحقيق مشكاة المصابيح ١/٥٨ برقم (١٦٦).

من صلاة، وزكاة، وصوم، وحج، وجهاد، وبر، وصلة، وما أشبه ذلك، فهذه سبل لكنها تجتمع كلها في سبيل واحد، وأيضاً لا يمكن أن تطلق سبل ويراد بها الإسلام، وإنما تضاف كما في قوله: ﴿سُبُلَ السَّلَامِ﴾، فإذا كانت كلها مؤدية إلى السلام فهي الإسلام^(١).

قال ابن القيم: «أن طريق الحق واحد، إذ مرده إلى الله الملك الحق، وطرق الباطل متشعبة متعددة، فإنها لا ترجع إلى شيء موجود، ولا غاية لها يوصل إليها، بل هي بمنزلة بنيات الطريق، وطريق الحق بمنزلة الطريق الموصل إلى المقصود، فهي وإن تنوعت فأصلها طريق واحد»^(٢).

وإذا كان لا يمكن أن يقع الحق في موضعين متناقضين، فمن الأولى أن يمتنع اجتماع الحق والباطل في موضع واحد، أو عقيدة واحدة. فالحق لا يمكن أن يكون باطلاً من أي وجه، والباطل لا يمكن كونه حقاً من أي وجه^(٣).

وباختصار، فإنه يمكن تحديد موقف العقيدة الإسلامية من الحق في ثلاثة نقاط:

- أن الحق مصدره الكتاب والسنة، ويؤيده العقل ويسانده.
- أن الحق واحد غير متعدد.
- أن الحق مطلق: فلا يجتمع الحق والباطل في موضع واحد.

المطلب الثاني

القيم في العقيدة الإسلامية

لقد جاء رسول الله ﷺ معلماً أميناً، هادياً للبشرية، ففصل لهم أمر دينهم دقيقه وجليله، ولم يترك شيئاً يحار فيه المؤمن لا يجد له في الإسلام أصلاً، فالإسلام دين شمولي يتضمن كل ما يحتاجه الإنسان في قواعد كلية، ومعايير قياسية، قال الله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩]، ولم تكن الفضائل والقيم في معزل عن ذلك

(١) شرح مقدمة التفسير لابن تيمية: ابن عثيمين ص ١٦.

(٢) بدائع الفوائد: ابن القيم ١/ ١١٩.

(٣) انظر: القيم في الإسلام: صلاح الدين بسيوني ص ١٥٣.

التبيان، إذ فصل الله تبارك وتعالى بين الخير والشر وبين الخبيث والطيب. بل إن الإسلام دين القيم، قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]. فالقيم الإسلامية مصدرها الكتاب والسنة^(١)

و«للدين أثره في حياة الفرد والمجتمع، فهو يضع من المبادئ والقيم ما ينظم علاقة الإنسان بربه، وعلاقة الإنسان بالمجتمع الذي يعيش فيه. والقيم الدينية ليست مبادئ نظرية، ولكنها سلوك، وعمل، وواقع حياة، وهي تتجه إلى تكوين الفرد الصالح»^(٢). إن «ربانية المنبع القيمي هنا، أو بتعبير آخر: ربط القيمة الإنسانية العلمية الحركية هنا بالمنبع العلوي، وهو الله ﷻ، يكسب القيمة سمواً من ناحية، ويمنحها قوة ورسوخاً من ناحية أخرى»^(٣).

يتميز مفهوم القيم في الإسلام بأمور، منها:

- أنه مستمد من شرع الله، وموزون بميزان الكتاب والسنة.

- تميزه بالوضوح، والجلال، والتوسط^(٤).

وإذا أردنا أن نحدد وصف القيمة في الإسلام من حيث النسبية والإطلاق^(٥)، لزمنا التمييز بين معنيين قد يسبب الخلط بينهما التباس:

الأول: القيم الشرعية التي مصدرها الشرع، والتي يتعلق بها الثواب والعقاب، فهي مطلقة لا تخضع للأذواق والعقول، ولا تتغير بتغير الزمان والمكان، وإن كانت قد تُدرك بالعقل أحياناً. والقول بأنها قيم مطلقة أنها لا يعني أنها لا تتغير بتغير الصفات، فإن كل قيمة تعتبر حسنة بصفة محددة، يبقى حسنها ما دامت الصفة، فإذا تغيرت الصفات تغير الحكم، ولا يؤثر ذلك على الحكم عليها بالإطلاق. قال شيخ الإسلام: «ومن الناس من يظن أن الحسن

(١) انظر: القيم في الإسلام: صلاح الدين بسبوني ص ١٣٠.

(٢) القيم الدينية والمجتمع: محمد كامل حنة ص ٥.

(٣) المدخل إلى القيم في الإسلام: د. جابر قميحة ص ١٢٩.

(٤) انظر: القيم بين الإسلام والغرب: د. مانع المانع ص ٢٣.

(٥) نسبية القيم تعني ارتباطها في وجودها بوجه، أو ظرف، أو شيء، أو شخص، أو وعي. أما مطلقيتها فإنها تعني عدم ارتباطها في وجودها بسبب من الأسباب التي تجعل منها قيمة نسبية.

انظر: نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والموضوعية: د. الربيع ميمون ص ١١٧.

والقبح صفة لازمة للموصوف، وإن معنى كون الحسن صفة ذاتية له هذا معناه، وليس الأمر كذلك، بل قد يكون الشيء حسناً في حال، قبيحاً في حال، كما يكون نافعاً ومحبوباً في حال، وضاراً وبغيضاً في حال»^(١).

وهذه القيم إما أن تكون:

- مشتملة على مصلحة ظاهرة، ولو لم يرد الشرع بذلك، كما هو في العدل مثلاً، فكونها قيمة قد يعلم بالعقل ولو لم يثبت ذلك في الشرع، فهو - في هذه الحال - أثبت صفة الفعل، لا أنه أعطاه صفة لم تكن.

- أو لا تشتمل على مصلحة ظاهرة، فإنها إنما أصبحت قيمة حسنة بخطاب الشارع، ولولاه ما تبين حسننها من غيره^(٢).

الثاني: القيم الاجتماعية، وهي أمور لا تعلق لها بالشرع، مما قد تعتبره المجتمعات قيمة باعتبار ملاءمته للطبع أو منافרתه له، أو باعتبار الشيء صفة كمال أو نقص، أو باعتباره ضاراً أو نافعاً مما لم يرد الشرع بمدحه أو ذمه، فهذا مصدره العقل من غير توقف على الشرع، لا خلاف في ذلك^(٣)، وهي أمور نسبية تختلف وتتغير باختلاف الزمان والمكان^(٤). فالجمال - مثلاً - قيمة نسبية، إذ هو وصف خارج عن الذات، وليس له وجود متفق عليه. وهذا النوع لا يترتب عليه أحكام إلا كما يترتب على الأعراف^(٥).

فالمعيار الأساس المطلق، الحاكم على كل المعايير، هو شرع الله ﷻ المبين بالوحي، والعقل يهتدي بالوحي في اكتشاف الحسن والقبح، كما أنه يهتدي بالتجربة في نطاق المحسوس. فهناك معيار مطلق في الإسلام، وهناك معايير نسبية مردها إما إلى العقل، أو إلى الفطرة، أو إلى التجارب والعوائد البشرية.

أما إنكار ثبوت أي قيمة إلا بورود الشرع بإثباتها، فلا يقول به عاقل، وقد

(١) الرد على المنطقيين: ابن تيمية ص ٤٢٢.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى: ابن تيمية ٤٣٤/٨.

(٣) انظر: الرد على المنطقيين: ابن تيمية ص ٤٢٢، ومجموع الفتاوى ٩٠/٨، ٣٠١.

(٤) انظر: المدخل إلى القيم في الإسلام: د. جابر قميحة ص ١٢٩.

(٥) انظر: مجموع الفتاوى: ابن تيمية ٦٧٧/٨، ٦٧٦/١١.

قال النبي ﷺ: «إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق»^(١). مثبتاً وجود الأخلاق الحميدة التي تعبر عن القيم قبل مبعثه ﷺ. قال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ مستنكراً هذا القول: «هذا المذهب - بعد تصوره، وتصور لوازمه - يجزم العقل ببطلانه، وقد دل القرآن على فسادِه في غير موضع، والفطرة أيضاً، وصريح العقل. فإن الله ﷻ فطر عباده على استحسان الصدق والعدل، والعفة والإحسان، ومقابلة النعم بالشكر، وفطرهم على استقباح أصدادها، ونسبة هذا إلى فطرهم وعقولهم كنسبة الحلو والحامض إلى أذواقهم، وكنسبة رائحة المسك ورائحة النتن إلى مشامهم»^(٢).

التحسين والتقبيح:

تتعلق مسألة التحسين والتقبيح بموقف المسلم من القيم من حيث الذاتية والموضوعية والنسبية والإطلاق، وتصورها يعين على فهم مقياس القيم. فإن للمسلمين في التحسين والتقبيح ثلاثة أقوال^(٣):

القول الأول: أن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان في الأشياء، والذي يحكم بالحسن والقبح هو العقل، والشرع مجرد كاشف لهاتين الصفتين. وهذا هو مذهب المعتزلة ومن وافقهم^(٤).

القول الثاني: العقل لا يدل على حسن شيء، ولا على قبحه قبل ورود الشرع، فإنه لا يجب على الله شيء من قبل العقل، ولا يجب على العباد شيء قبل ورود السمع، إذ التحسين والتقبيح إنما يتلقى من الشرع. وقالوا: لو حسن الشرع ما قبحه، وقبح ما حسنه لم يكن ذلك ممتنعاً. وهذا هو قول الأشاعرة ومن وافقهم^(٥).

القول الثالث: التفصيل في المسألة، إذ أن قصر التحسين والتقبيح على

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ٥١٣/١٤ برقم (٨٩٥٩)، وحسنه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة ١١٢/١ برقم (٤٥).

(٢) مدارج السالكين: ابن القيم ٢٤٤/١.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى: ابن تيمية ٤٣٤/٨ - ٤٣٦، ومنهاج السنة ٣١٦/١ - ٣١٧، ودرء التعارض ٤٩/٩ - ٦٢، وشرح الأصفهانية ص ١٦١، والجواب الصحيح ٣١٤/١ - ٣١٥.

(٤) انظر: المغني: القاضي عبد الجبار ٢٦/٦ - ٣٤، والمعتمد في أصول الفقه: أبو الحسين البصري ٣٦٣/١، والبحر الزخار: ابن المرتضى ٥٩/١.

(٥) انظر: الإرشاد: الجويني: ٢٢٨، والمحصل: الرازي ص ٢٠٢، والمواقف: الإيجي ص ٣٢٣.

العقل لا يصح، ونفي دور العقل مطلقاً في التحسين والتقييح أيضاً لا يصح، فالأفعال تنقسم إلى ثلاثة أنواع:

○ الأول: أن يكون الفعل مشتملاً على مصلحة أو مفسدة، ولو لم يرد الشرع بذلك، كمصلحة العدل ومفسدة الظلم، فهذا قد يُعلم بالعقل ويؤيده الشرع، لكن لا يلزم من حصول هذا القبح أن يكون فاعله معاقباً في الآخرة إذا لم يرد شرع بذلك، وهذا ما غلط فيه غلاة القائلين بالتحسين والتقييح، فإنهم قالوا: إن العباد يعاقبون على أفعالهم القبيحة عقلاً، ولو لم يبلغهم تقييحها من الشرع، وهذا القول يخالف قول الله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].

○ النوع الثاني: الأفعال التي تكتسب صفة الحسن والقبح بكتاب الشارع، فإذا أمر الشارع بشيء صار حسناً، وإذا نهى عن شيء صار قبيحاً.

○ النوع الثالث: أن يأمر الشارع بشيء ليمتحن العبد، هل يطيعه أم يعصيه، ولا يكون المراد فعل المأمور به ذاته، كما أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه، ﴿فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ﴾ [الصافات: ١٠٣] حصل المقصود. فالحكمة منشؤها من نفس الأمر لا من نفس الأمور به.

قال شيخ الإسلام: «وهذا النوع والذي قبله لم يفهمه المعتزلة، وزعمت أن الحسن والقبح لا يكون إلا لما هو متصف بذلك بدون أمر الشارع، والأشعرية ادعوا أن جميع الشريعة من قسم الامتحان، وأن الأفعال ليست صفة لا قبل الشرع ولا بالشرع. وأما الحكماء والجمهور فأثبتوا الأقسام الثلاثة، وهو الصواب»^(١).

فمذهب أهل السنة في هذه المسألة هو التوسط، حيث قالوا بأن الحسن والقبح يدركان بالعقل، ولكن ذلك لا يستلزم حكماً في فعل العبد حتى يرد به الشرع، ويستحق الفعل الأمر والنهي والثواب والعقاب من الشارع بما لا يتناقض مع العقل، فلا يأمر بنقيض ما أدرك العقل حسنه، أو ينهى عن نقيض ما أدرك العقل قبحه، عملاً في ذلك بمقتضى الحكمة التي هي صفة من صفاته جلالة، وهذا هو قول عامة السلف وأكثر المسلمين^(٢).

(١) مجموع الفتاوى: ابن تيمية ٤٣٦/٨.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٤٢٨/٨ - ٤٣٦ و ٦٧٦/١١ - ٦٧٧، ومفتاح دار السعادة: ابن القيم ص ٣٣٤ - ٤٤٦، وشفاء العليل ص ٣٩١ - ٤٣٤، ومدارج السالكين ٢٣٠/١، لوامع الأنوار البهية: السفاريني ٢٨٤/١.

المبحث الثالث

معيّار الحقائق والقيم عند حركة «العصر الجديد»

لقد طرق مبحث «القيم» عند الفلاسفة منذ عهد بعيد، وربما كانت نواته الأولى في نظرية المثل عند أفلاطون، حيث جعل الخير - أو القيمة - هو سبب وجود الوجود، وقال أن «الإله» هو مصدر القيم، مؤيداً بذلك القيم الموضوعية، والمبادئ المطلقة^(١). أما السفسطائيون فجعلوا الإنسان هو مقياس كل شيء، مما كرس ذاتية القيم، والحقائق النسبية^(٢). وفي القرن التاسع عشر «اهتم نيتشه^(٣)

(١) انظر: نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والموضوعية: د. الربيع ميمون ص ١٣٢، والقيم في الإسلام: صلاح الدين بسيوني ص ٦٨ - ٧٢، ونظرية القيمة في الفكر المعاصر: صلاح قنصوة ص ٦٤، ١٠٩.

(٢) انظر: نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والموضوعية: د. الربيع ميمون ص ١٣٠.

(٣) نيتشه: هو فريدريك فلهم نيتشه، ثالث ثلاثة في الفلسفة الألمانية. ولد في عام ١٨٤٤، وكان مجنوناً، ملحداً، مصاباً بداء العظمة حتى ادعى الألوهية. آراؤه مليئة بالتخبط، والخلط، قائمة على الإلحاد، ونقد الأديان، والغيبيات، بالإضافة إلى نفي العقل. تبنى نيتشه نظرية التطور، ونادى بتحطيم القيم التقليدية والمذاهب الأخلاقية. توفي ١٩٠٠ م.

انظر: معجم الفلاسفة: جورج طرايشي ص ٦٧٧، وتاريخ الفلسفة الغربية: برتراند رسل ص ٣٩٣.

ببحث مشكلة القيمة، وكان - في الحقيقة - صاحب مذهب في القيمة زعزع فيه اليقين في القيم المعروفة^(١). وفيه ظهر المنهج التجريبي فاستخف أصحابه بالحقائق الثابتة والقيم المطلقة، مؤكدين القول بالذاتية، والنسبية^(٢).

أما في الديانات الشرقية فقد انتشر القول بذاتية الحقائق والقيم، فالقيمة عند الهندوس تتحقق عند الاتحاد بالمطلق، أو إدراكه، وعن طريق تجربة تصفية الروح^(٣)، وفي البوذية تتحقق بالتححرر من التناسخ^(٤).

و حركة «العصر الجديد» تعتبر امتداداً للفلسفات النسبية، فهي لا تعتقد بوجود حقيقة مطلقة، ولا قيم موضوعية، بل الكل عندها ذاتي نسبي، ويمكن إيضاح موقف الحركة من الحقائق والقيم من خلال مطلبين:

المطلب الأول: موقف حركة «العصر الجديد» من الحق.

المطلب الثاني: موقف حركة «العصر الجديد» من القيم.

المطلب الأول

موقف حركة «العصر الجديد» من الحق

لما كان مصدر الحقائق عند حركة «العصر الجديد» هو الشعور الفردي، كان الحق عند الحركة ذاتياً نسبياً، يختلف باختلاف صاحبه، فما يحس أحدهم بأنه حق، قد يكون باطلاً بإحساس شخص آخر. ولا يوجد معيار تقاس به الحقائق سوى النفس البشرية، ولذلك فإنه لا يصح لأحد - أياً كان - أن يعتقد أن الحق المطلق فيما يعتقده.

إن القول بالنسبية هو من الأمور التي أدت إلى القول بوحدة الأديان، وصحة المعتقدات جميعاً، سواء في حركة «العصر الجديد»، أو الشيوصوفي - المذهب الأم للحركة. تقول آني بيسانت: «لا يجب على أي إنسان - عندما

(١) القيم في الإسلام: صلاح الدين بسيوني ص ٧، وانظر: نظرية القيم في الفكر المعاصر: د. الربيع ميمون ص ٨٨.

(٢) انظر: القيم في الإسلام: صلاح الدين بسيوني ص ٦ - ٧.

(٣) انظر: المرجع السابق ص ١٧، و Catholics and the New Age: 34-Mitch Pakwa.

(٤) انظر: القيم في الإسلام: صلاح الدين بسيوني ص ١٨.

يصبح ثيو صوفياً - أن يتوقف عند كونه مسيحياً، أو بوذياً، أو هندوسياً فإنه سيحصل على تصور أعمق لمعتقدده، وفهم أوسع لتعاليمه المقدسة»^(١).

كما تقول آلس بيلي في كتاب «التأهيل»: «يجب على كل نفس أن تتحقق بنفسها»^(٢)، كما يجب عليها أن تكتشف ما بداخلها، مستحضرة دائماً أن مملكة الرب هي في الداخل، وأن الحقائق التي تدرك في الوعي الفردي هي وحدها التي تحمل أي قيمة»^(٣).

بينما يوضح ديفيد سبانغلر - أبرز المتحدثين عن فكر حركة «العصر الجديد» - مفهومه للحق قائلاً: «إنه يعني قابلية تمييز الفعل الصحيح في وقت محدد. الحق لا يحمل كل شيء في ذاته، وإنما يحمل ما هو حق أو صادق في ذلك الزمان والمكان، دون الحاجة إلى الحكم بالصحة أو بالخطأ المطلق على الشخص، أو الشيء، أو المبدأ الواقع تحت ذلك التمييز»^(٤).

إن الحقيقة المطلقة ليس لها وجود في فلسفة رامثا، ومما جاء في الكتاب الأبيض قوله:

«اعلم انه ليس لشيء نهاية، وأنه لا يوجد لشيء حقيقة مطلقة. كل شيء هو في اللحظة، وهناك مزيد آت دوماً»^(٥)، وفي موضع آخر يقرر أن الحق ملك لكل أحد، فلا وجود للباطل في فلسفته المنحرفة، وفي ذلك يقول: «إن الجميع دائماً في قمة الحق، بغض النظر عن وجهات نظرهم»^(٦).

وتحت عنوان: الحق نسبي أم مطلق، يقول إكهارت تولي: «في ما عدا الحقائق الواضحة، والقابلة للإثبات، يعد الاعتقاد (بأنني على حق، وأنت على باطل) خطراً على العلاقات الاجتماعية، فضلاً عن التفاعل بين الأمم، والقبائل، والأديان، وما إلى ذلك»^(٧).

(١) The Ancient Wisdom-Annie Besant: 7.

(٢) المقصود تجربة المراحل العليا من «الوعي» التي تعتبر قمة مراحل التطور والارتقاء.

(٣) Initiation-Alice Bailey: 29.

(٤) Revelation-David Spangler: 84.

(٥) The White Book-Ramtha: 262.

(٦) The White Book-Ramtha: 160.

(٧) A New Earth-Eckhart Tolle: 45.

ثم يتحدث عن محاربة النصرانية للاعتقاد بنسبية الحقائق، وعن عدد من المواقف التاريخية التي أساء فيها الناس استخدام اعتقادهم بأهلية الحق في الظلم والقتل، حتى قال: «إن الكنيسة الكاثوليكية على حق عندما تعتبر النسبية - الاعتقاد بعدم وجود حقائق مطلقة ترشد سلوك الإنسانية - من شرور عصرنا الحاضر ولكنك لن تجد الحقائق المطلقة إذا بحثت عنها حيث لا وجود لها، في العقائد، والنظريات، أو مجموعات الأنظمة والقصص. ما هي الصفة المشتركة بينها؟ جميعها تتشكل من الأفكار. قد يكون الفكر أقوى دليل على الحق، ولكنه ليس هو الحق. ولذلك يقول البوذيون: «الأصبع الذي يشير إلى القمر ليس هو القمر». جميع الأديان حق وباطل في الوقت ذاته، بحسب استخدامك لها»^(١).

ويستمر في توضيح الاستخدام الخاطئ للدين من وجهة نظره قائلاً: «إذا اعتقدت أن دينك هو الحق، فأنت تستخدمه لخدمة ذاتك، وإذا استخدم الدين بهذه الطريقة فإنه يتحول إلى أيديولوجيات، ويخلق شعوراً وهمياً بالتفوق، بالإضافة إلى الانقسام والصراع بين البشر»^(٢).

ويوضح الحقيقة المطلقة - في نظره - بقوله: «لا توجد سوى حقيقة مطلقة واحدة، تنبع منها جميع الحقائق الأخرى. عندما تجد هذه الحقيقة ستسير أفعالك معها بانتظام.. الحق ملازم لحقيقتك. نعم أنت هو الحق، إن بحثت عنه في مكان آخر ستخضع في كل مرة»^(٣).

فتولي عندما يدعي أنه يعتقد بحقيقة مطلقة، ثم يجعلها الإنسان، هو - في الواقع - ينقض قوله بنفسه، إذ الإنسان لا يمكن أن يوصف بالإطلاق، بل هو منبع النسبية إذا اعتُبر معيار الحق دون غيره. أما ما يصدر عنه من أقوال وأفعال فقد يوصف بعضه بأنه حق، ولكن معيار الحكم ليس هو الإنسان نفسه، وإنما هو مصدر خارج عنه بالتأكيد.

(١) A New Earth-Eckhart Tolle: 45.

(٢) A New Earth-Eckhart Tolle: 46.

(٣) A New Earth-Eckhart Tolle: 46.

المطلب الثاني

القيم عند حركة «العصر الجديد»

قد تعد رؤية حركة «العصر الجديد» لفلسفة القيم متفرعة عن نظرتها للحقائق، فإن القول بنسبية الحق لا بد وأن يشمل كل ما يمكن أن يعتبر حقيقة، ومن ذلك مفهوم القيمة في منظور الحركة.

إن القول باستقلالية القيم ليس وليد حركة «العصر الجديد»، بل هو من سمات عدد من المذاهب الفكرية المعاصرة التي تأثرت بأفكار كانت، وهو ظاهر في عدد من المدارس الغربية منذ عصر التنوير. وهذا القول هو مما مهد لاتباع حركة «العصر الجديد» - وأمثالهم - تبني مبدأ النسبية.

ينبع القول بذاتية القيم والأخلاق عند حركة «العصر الجديد» من عدد من المعتقدات التي تتبناها الحركة، منها اعتقادهم بأن الطبيعة البشرية غير فاسدة - في الجملة - وأن الاستقامة تصدر عنها بشكل طبيعي فطري^(١). وهذا القول مما يؤول بالأفراد إلى التخلي عن المسؤولية الاجتماعية، حيث يعمل كل فرد على إشباع رغباته الخاصة، والتي تكون مبنية على مبادئ الشخصية التي يخترعها بنفسه، معتقداً أنه بذاته معيار الصلاح والفساد^(٢). فتتخطى «الحريات الفردية» حقوق الآخرين، ولا يعود الإنسان يفكر في غير مصلحة نفسه!

يقول رامثا (جي زي نايت) مبيناً أن الإنسان - بعد إدراكه لألوهيته - لا يلزمه الالتزام بأي قيد أخلاقي، أو قيمي، أو قانوني: «عندما تتعرف على الحقيقة التي تكمن في ذاتك، ستجاوز محدوديتك إلى ألوهيتك. وبينما يسمح الآخرون لأنفسهم بأن تحكمهم القوانين، والأخلاق، والمثل، ستكون أنت كائناً حراً، فإنك لن تتبع أية حقيقة سوي حقيقة نفسك»^(٣). ثم يؤكد انحلال تعاليمه من كل قيد أو خلق: «إن هذه التعاليم ليست مفهوماً دينياً، فالأديان مبنية على العقائد، والقيود، وكثير من الأحكام. أنا لست معلماً للدين، فإنه قد تسبب

(١) انظر: The Implications of New Age Thought-Irmhild Hom: 108.

(٢) انظر: The Implications of New Age Thought-Irmhild Hom: 105.

(٣) The White Book-Ramtha (J.Z Knight): 160.

بالفرقة والآلام في هذا العالم. إن هذه التعاليم هي معارف... إن هذه التعاليم خالية من القوانين، لا تحمل أية قانون إذ القوانين قيود تعيق الحرية»^(١).

ولا تبالي مارلين فرغسون - في سبيل تحقيق «قدراتها الكامنة» - إن كان الثمن هو الأخلاق التي تنظم العلاقات الشخصية والاجتماعية، فهي تقول: «مهما يكن الثمن في العلاقات الشخصية، نكتشف أن أعلى مسؤولية نحملها، أخيراً وحتماً، هي تحقيق قدراتنا الكامنة - وأن نكون كل ما يمكننا أن نكون»^(٢).

إن القول بذاتية القيم لا يُقصد به نسبية صفة خارجة عنها، كأن يعتقد أن تختلف معتقدات الأشخاص فيما يعد من الفضائل، فاختلاف الناس لا خلاف عليه، وإنما المقصود بذاتية القيم - كما يؤكد سبانغلر - أن الفعل في ذاته يحتمل أن يكون فضيلة أو رذيلة في الظرف نفسه، وأن الفعل أو المبدأ هو - في الواقع - حق بالنسبة لشخص، وباطل - فعلاً - بالنسبة لآخر. في هذه النظرة لا يوجد أي حق مطلق ينطبق على الناس كلهم، واستقامة الفعل وصلاحه يقاس بالإحساس أو الشعور الذي يعطيه الفعل للإنسان، ولذلك لا يستلزم أي حكم خارجي، أو تبريراً، أو تحقق موضوعي. لا يمكن الحكم على اعتقاد أحد بالخطأ، وفي الوقت ذاته، لا يمكن تعميم ذلك الاعتقاد على كل أحد. إن النسبية والذاتية عند حركة «العصر الجديد» يمكن تعميمها وتطبيقها على شتى فروع نظرية المعرفة^(٣).

ومن أبرز القيم التي تصنف في أعلى سلم القيم التي اتفق عليها أتباع حركة «العصر الجديد» هي تلك المتعلقة بالأفكار النسوية، والاهتمام بالبيئة، وبعض القضايا السياسية العالمية^(٤)، وإن كانت هذه الاهتمامات ليست محصورة على أتباع الحركة، ولا تعد دلالة على الانتماء لها، وسيأتي مزيد تفصيل لها في الباب الثالث بإذن الله.

(١) The White Book-Ramtha (J.Z Knight): 49.

(٢) The Aquarian Conspiracy-Marlyne Ferguson: 430.

(٣) انظر: (103-104). The Implications of New Age Thought-Irmhild Hom.

(٤) انظر: 100. The Implications of New Age Thought-Irmhild Hom.

المبحث الرابع

نقض النسبية في الحقائق والقيم وبيان مخالفتها للعقيدة الإسلامية

لا شك أن القول بالنسبية - سواء في الحقائق أو القيم - مناقض لأوضح مسلمات الدين، وهو باب يلج من خلاله كل من أراد التحلل مما من شأنه تنظيم الحياة والعلاقات الاجتماعية.

أما القول بنسبية الحق، فإنكار للدين بالكلية، وتكذيب للنبي ﷺ، وجميع الرسل من قبله. ومما يدل على بطلان القول به ما يلي:

- أن الله ﷻ أرسل الرسل لدلالة الناس على الحق، ولو كان الحق غير منضبط، لما كان ثمة هدف من الرسالة، فالمؤمن على حق، والمشرك على حق، بل والملحد على حق! كل بحسب نظره ومعتقده.

- أن الله حدد طريق النجاة، وبين ﷺ أنه طريق واحد غير متعدد، ولو كان الحق نسبياً لتعددت طرق النجاة وتنوعت.

- أن النبي ﷺ أمر بقتال المشركين وجهادهم، ولو كان الحق نسبياً لما أمر الله بقتل من قد يكون على حق.

- أن الله تعالى لما خلق الجنة والنار، خلقهما ليميز بين جزاء أصحاب الحق وجزاء أصحاب الباطل، ولو قيل بنسبية الحق لما كان أحد يستحق دخول الجنة إذ الحق الذي يعتقده يحتمل كونه باطلاً، ولا أحد يستحق دخول النار؛ لأن الباطل الذي يعتقده يحتمل أن يكون حقاً.
- في القول بنسبية الحق تعطيل للدعوة إلى الله التي أمر بها المسلم، فلا يصح تعميم ما يعتقده الإنسان حقاً على غيره، فإن ما تدعو إليه حق لك، باطل لغيرك، وما عند الآخر باطل لك، حق لغيرك.
- أن القول بنسبية الحق يذيب الفوارق بين المؤمن والكافر، ويقضي على معالم الولاء والبراء، فكل الناس على حق، وإن اختلفت مذاهبهم ومعتقداتهم.
- أن هذا القول يحطم الهوية القائمة على المبادئ الراسخة، ويشكك في مصداقية المعتقدات أياً كان مصدرها.
- أن تطبيق نسبية الحق محال في الواقع، إذ من الممتنع عقلاً الجمع بين النقيضين، أو انتفاؤهما، ولو اعتقد أحدهم أن النبي صادق، واعتقد الآخر أنه كاذب، ما أمكن أن يجتمع في رجل واحد صدق دعوى النبوة وكذبها، كما لا يجتمع في جسد واحد موت وحياة.
- أن القول بالنسبية يقضي على فائدة أي مناظرة أو حوار يهدف للوصول إلى الحق.
- ومع القول بالنسبية يمتنع الإنكار على أي إنسان فعله، سواء كان ذلك المنكر شرعياً أو ليس كذلك.
- كما أن قولهم بالنسبية في الحق ينقض ذات قولهم بالنسبية، فإن القول بالحق النسبي هو حق نسبي، فيكون القول بالحق المطلق حق كذلك، فيبطل قولهم بأن الحقائق كلها نسبية.
- وقد رد علماء أهل السُّنة على القائلين بنسبية الحق في معرض ردهم على السفسطائية ومن تبعهم. فقال شيخ الإسلام ابن تيمية مبيناً أن هذا القول مردود بالعقل، قبل أن يردده الشرع: «حُكي عن بعض السفسطائية أنه جعل جميع العقائد هي المؤثرة في الاعتقادات، ولم يجعل للأشياء حقائق ثابتة في نفسها، يوافقها الاعتقاد تارة، ويخالفها أخرى، بل جعل الحق في كل شيء، ما اعتقده

المعتقد، وجعل الحقائق تابعة للعقائد. وهذا القول على إطلاقه وعمومه، لا يقوله عاقل سليم العقل»^(١).

وقال ﷺ: «هذا المذهب أوله سفسطة، وآخره زندقة يعني: أن السفسطة جعل الحقائق تتبع العقائد كما قدمناه... وأما كون آخره زندقة فلا أنه يرفع الأمر والنهي والإيجاب، والتحريم، والوعيد في هذه الأحكام، ويبقى الإنسان إن شاء أن يوجب، وإن شاء أن يحرم، وتستوي الاعتقادات والأفعال وهذا كفر وزندقة»^(٢).

وورد في «تلبيس إبليس» رد على أمثال أولئك، وفيه أنه: «قد زعمت فرقة من المتجاهلين أنه ليس للأشياء حقيقة واحدة في نفسها، بل حقيقتها عند كل قوم على حسب ما يعتقد فيها، فإن العسل يجده صاحب المرة الصفراء مرأً، ويجده غيره حلواً. قالوا: وكذلك العالم هو قديم عند من اعتقد قدمه، محدث عند من اعتقد حدوثه، واللون جسم عند من اعتقده جسماً، وعرض عند من اعتقده عرضاً. وهؤلاء من جنس السوفسطائية فيقال لهم: أقولكم صحيح؟ فسيقولون: هو صحيح عندنا، باطل عند خصمنا. قلنا: دعواكم صحة قولكم مردودة، وإقراركم بأن مذهبكم عند خصمكم باطل شاهد عليكم!

ومن شهد على قوله بالبطلان من وجه فقد كفى خصمه بتبيين فساد مذهبه»^(٣).

كما رد ابن حزم هذا القول المنحرف في كتابه «الفصل في الملل والأهواء والنحل» قائلاً: «ويقال - وبالله التوفيق - لمن قال: هي حق عند من هي عنده حق، وهي باطل عند من هي عنده باطل: إن الشيء لا يكون باعتقاد من اعتقد أنه حق، كما أنه لا يبطل باعتقاد من اعتقد أنه باطل، وإنما يكون الشيء حقاً بكونه موجوداً ثابتاً، سواء اعتُقد أنه حق، أو اعتُقد أنه باطل. ولو كان غير هذا لكان معدوماً موجوداً في حال واحد في ذاته، وهذا عين المحال. وإذا أقرروا بأن الأشياء حق عند من هي عنده حق، فمن جملة تلك الأشياء التي تُعتقد أنها حق

(١) مجموع الفتاوى: ابن تيمية ١٩/١٣٥.

(٢) مجموع الفتاوى: ابن تيمية ١٩/١٤٤.

(٣) تلبيس إبليس: ابن الجوزي ص ٣٩ - ٤٠.

عند من يعتقد أن الأشياء حق بطلان قول من قال إن الحقائق باطلة، وهم قد أقروا أن الأشياء حق عند من هي عنده حق. وبطلان قولهم من جملة تلك الأشياء، فقد أقروا بأن بطلان قولهم حق!! مع أن هذه الأقوال لا سبيل إلى أن يعتقدوا ذو عقل ألبتة، إذ حسه يشهد بخلافها. وإنما يمكن أن يلجأ إليها بعض المُتَنَطِّعين على سبيل الشغب. وبالله تعالى التوفيق»^(١).

أما القول بذاتية الأخلاق والقيم، فباطل من وجوه متعددة، كذلك:

- أن الشريعة الإسلامية قد جاءت بامتداح بعض الأعمال وتحسينها، وذم غيرها وتقييحها، والقول بالنسبية في القيم رد لتحسين الشرع وتقييحه.
- أن إرجاع القيم والفضائل - بتمامها - إلى آراء الناس وأهوائهم يقضي على المنظومة الأخلاقية في المجتمعات البشرية، ويدمر الأواصر الاجتماعية^(٢).
- فكل فرد من المجتمع يتصرف بناء على مصلحته الفردية من دون نظرة شمولية إلى المجتمع ككل تنظم الحقوق والواجبات على حد سواء. فتصبح الفضيلة مرادفاً للمصلحة، لا سيما في المجتمعات المادية المعاصرة.
- أنه لا يبقى مع القول بذاتية القيم أي معيار للأخلاق، وينعدم التفاضل الأخلاقي، مما يقود المجتمعات إلى انحدار أخلاقي مع غياب المحفز المعنوي الذي يصاحب الالتزام بالقيم الحميدة والفضائل في العادة^(٣).
- أن إرجاع المعرفة للمشاعر والأحاسيس «يقضي على الحد الفاصل بين الحق والباطل، ويجعل التمييز بينهما بلا معنى على الإطلاق»^(٤). وهو ما يقودنا إلى مسألة مهمة، يحسن تناولها في هذا السياق:

مسألة: إرجاع المعرفة للشعور والإحساس.

ربما احتج بعض القائلين بنسبية الحقائق والقيم بأن النفس البشرية مصدر صحيح لتحصيل تلك المعرفة، سواء جعلوا ذلك بالفطرة أو بالإلهام، مستغنين

(١) الفصل: ابن حزم ص ١٤ - ١٥.

(٢) انظر: القيم في الإسلام: صلاح الدين بسيوني ص ٥٤.

(٣) انظر: The Implications of New Age Thought-Irmhild Hom: 104.

(٤) نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والموضوعية: د. الربيع ميمون ص ٥٩.

بها عن المصادر الصحيحة النابعة من الوحي. فكان مما استدلووا به على انحرافهم:

- قول النبي ﷺ: «استفت قلبك، واستفت نفسك - ثلاث مرات - البر ما اطمأنت إليه النفس، والإثم ما حاك في النفس، وتردد في الصدر، وإن أفتاك الناس وأفتوك»^(١). فقالوا: أرجع الفتوى للقلب لا لأهل العلم.

- وقصة الخضر مع موسى ﷺ، حيث استغنى بعلمه الخاص عن الوحي الذي جاء به النبي.

وقد رد العلماء كلتا الشبهتين بردود لا تدع مجالاً للتردد، أو الشك. أما الحديث فقد ضعفه بعض العلماء^(٢)، وعلى القول بصحته، فإنه لا يصح الاستدلال به على ما أرادوا لأمر:

«أحدها: أن كل ما لا نص فيه بعينه قد نصبت على حكمه دلالة، فلو كان فتوى القلب ونحوه دليلاً لم يكن لنصب الدلالة الشرعية عليه معنى، فيكون عبثاً، وهو باطل.

والثاني: أن الله تعالى قال: ﴿فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]. فأمر المتنازعين بالرجوع إلى الله والرسول دون حديث النفوس، وفتيا القلوب.

والثالث: أن الله تعالى قال: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]، فأمرهم بمسألة أهل الذكر ليخبروهم بالحق فيما اختلفوا فيه من أمر محمد ﷺ ولم يأمرهم أن يستفتوا في ذلك أنفسهم.

والرابع: أن الله تعالى قال لنبيه ﷺ احتجاجاً على من أنكر وحدانيته: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [الغاشية: ١٧] إلى آخرها. فأمرهم بالاعتبار بعبرته، والاستدلال بأدلته على صحة ما جاءهم به، ولم يأمرهم أن يستفتوا فيه نفوسهم، ويصدروا عما اطمأنت إليه قلوبهم، وقد وضع الأعلام والأدلة، فالواجب في كل ما وضع الله عليه الدلالة أن يستدل بأدلته على ما

(١) أخرجه الإمام أحمد ٥٣٢/٢٩ - ٥٣٣ برقم (١٨٠٠٦)، وقال الألباني: حسن لغيره «صحيح الترغيب والترهيب» ١٥١/٢ برقم (١٧٣٤).

(٢) انظر: تحقيق المسند لشعيب الأرنؤوط ٥٣٣/٢٩.

دلت، دون فتوى النفوس، وسكون القلوب من أهل الجهل بأحكام الله»^(١)

فالحديث ليس معناه أن المرء يعرض ما جاء عن النبي ﷺ من الأخبار الغيبية على قلبه، فما وافق قلبه منها قبله، وما لم يوافقه لم يقبله، وإنما معناه التورع عن الشبهات، وترك ما حاك في النفس^(٢)، وهو «منه ﷺ إحالة للمتورع على غلبات الظنون»^(٣)، ولا دليل فيه البتة على اعتبار الإلهام: لأنه لم يقل أحد ممن يعتد بقوله إن المفتي الذي تُتلقى الأحكام الشرعية من قبله هو القلب، بل في الحديث: التحذير من الشبهات؛ لأن الحرام بيّن، والحلال بيّن، وبينهما أمور مشبهة لا يعلمها كل الناس. فإن قلب المؤمن لا يطمئن لما فيه الشبهة، والحديث أشبه بقوله ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»^{(٤)(٥)}. وقد أورده أكثر العلماء في معرض الحديث عن التورع عن الشبهات^(٦). فليس الحديث «تفسيراً للبر والإثم بالمعنى الشرعي ولا اللغوي، وإنما هو بيان لما يطلبه السائل من الفرقان بين ما يشبهه من البر والإثم؛ فيشك الإنسان هل هو منهما أم لا، فأحاله ﷺ في ذلك على ضميره ووجدانه، وأرشده إلى الأخذ بالاحتياط الذي تسكن إليه النفس، ويطمئن به القلب، وإن خالف فتوى المفتين الذين يراعون الظواهر دون دقائق الاحتياط الخفية، وكان ﷺ يجيب كل سائل بحسب حالته»^(٧).

قال ابن القيم: «لا يجوز العمل بمجرد فتوى المفتي إذا لم تطمئن نفسه، وحاك في صدره من قبوله، وتردد فيها؛ لقوله ﷺ: «استفت نفسك وإن أفتاك

(١) الاعتصام: الشاطبي ص ٦٦١.

(٢) انظر: إتحاف الجماعة: حمود التويجري ١٣/٣.

(٣) نهاية المطلب: أبو المعالي الجويني ٣٢٠/١٥.

(٤) أخرجه الترمذي في سننه ٦٦٨/٤، أبواب: صفة الجنة والرقائق والورع، برقم (٢٥١٨) وقال: حديث صحيح، والنسائي في سننه ٣٢٧/٨، كتاب: الأشربة، باب: الحث على ترك الشبهات، برقم (٥٧١١)، وصححه الألباني في تحقيق مشكاة المصابيح ٨٥٤/٢ برقم (٢٧٧٣).

(٥) انظر: أضواء البيان: الشنقيطي ٣/٣٢٦، والجموع البهية للعقيدة السلفية: المنياوي ٢/٥٠٨.

(٦) انظر مثلاً: صيد الخاطر: ابن الجوزي ص ١٦٢، رياض الصالحين: النووي ص ٢٠٨.

(٧) تفسير المنار: محمد رشيد رضا ١٠٧/٦.

الناس وأفتوك»، فيجب عليه أن يستفتي نفسه أولاً، ولا تخلصه فتوى المفتي من الله إذا كان يعلم أن الأمر في الباطن بخلاف ما أفتاه، كما لا ينفعه قضاء القاضي له بذلك، كما قال النبي ﷺ: «من قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه؛ وإنما أقطع له قطعة من نار»، والمفتي والقاضي في هذا سواء، ولا يظن المستفتي أن مجرد فتوى الفقيه تبيح له ما سأل عنه إذا كان يعلم أن الأمر بخلافه في الباطن، سواء تردد أو حاك في صدره، لعلمه بالحال في الباطن، أو لشكه فيه، أو لجهله به، أو لعلمه جهل المفتي أو محاباته في فتواه، أو عدم تقييده بالكتاب والسنة، أو لأنه معروف بالفتوى بالحيل والرخص المخالفة للسنة، وغير ذلك من الأسباب المانعة من الثقة بفتواه وسكون النفس إليها؛ فإن كان عدم الثقة والطمأنينة لأجل المفتي يسأل ثانياً وثالثاً حتى تحصل له الطمأنينة؛ فإن لم يجد فلا يكلف الله نفساً إلا وسعها، والواجب تقوى الله بحسب الاستطاعة^(١).

وقال الإمام الشنقيطي مؤكداً هذا المعنى: «ولا شك أن المراد بهذا الحديث - ونحوه - الحث على الورع وترك الشبهات.. وأن ترك الحرام والاستبراء للدين والعرض لا يتحقق إلا بتجنب الجميع؛ لأن ما لا يتم ترك الحرام إلا بتركه فتركه واجب، فهذا يحيك في النفس ولا تشرح له، لاحتمال الوقوع في الحرام فيه كما ترى، وكل ذلك مستند لنصوص الشرع لا للإلهام»^(٢). ومما يدل على ذلك قول بعض الصوفية المشهود لهم بالخير والدين والصلاح: «مذهبنا هذا مقيد بالكتاب والسنة»^(٣).

ثم إنه ليس كل قلب يُستفتى، وإنما «القلوب الصافية المنورة بذكر الله، الزاهدة فيما سوى الله، فإنها إذا كانت بهذه الصفة لا يتجلى فيها إلا الحق، ولا تسكن إلا إلى الحق، بخلاف القلوب المخوضة بحب الدنيا والهوى، فلا تفتي إلا بما يوافق هواها»^(٤).

قال القرطبي: «وقد جاء فيما ينقلون: «استفت قلبك وإن أفتاك

(١) إعلام الموقعين: ابن القيم ١٩٥/٤.

(٢) أضواء البيان.

(٣) انظر: أضواء البيان: الشنقيطي ٣٢٦/٣.

(٤) البحر المديد في تفسير القرآن المجيد: ابن عجيبة ٢٦٣/٣.

المفتون»^(١)، ويستدلون على هذا بالخضر، وأنه استغنى بما تجلى له من تلك العلوم، عما كان عند موسى من تلك الفهوم. وهذا القول زندقة وكفر، يقتل قائله ولا يستتاب، ولا يحتاج معه إلى سؤال ولا جواب، فإنه يلزم منه هـد الأحكام، وإثبات أنبياء بعد نبينا ﷺ^(٢).

وأما استدلالهم بقصة الخضر عليه السلام فإن الراجح أنه نبي، قال القرطبي: «قوله تعالى: ﴿وَمَا فَعَلْنَاهُ عَنْ أَمْرِئٍ﴾ [الكهف: ٨٢] يقتضي أن الخضر نبي»^(٣). الجمهور على ثبوت نبوته، وأنه كان يوحى إليه، وقيل: هو عبد صالح، وليس بنبي^(٤)، والآية تشهد بنبوته لأن بواطن أفعاله لا يمكن أن تكون إلا بوحى الله^(٥).

(١) لم أجده بهذا اللفظ، وهو جمع واختصار من أكثر من رواية: «استفت قلبك، واستفت نفسك، البر ما اطمأنت إليه النفس، والإثم ما حاك في النفس، وتردد في الصدر، وإن أفتاك الناس وأفتوك» سبق تخريجه.

• «البر ما سكنت إليه النفس، واطمأن إليه القلب، والإثم ما لم تسكن إليه النفس، ولم يطمئن إليه القلب، وإن أفتاك المفتون» أخرجه الإمام أحمد في مسنده ٣٧٨/٢٩ - ٣٧٩ برقم (١٧٧٤٨)، وصححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب ٥٧٧/١ برقم (٢٨٨١).

(٢) الجامع لأحكام القرآن: القرطبي ٣٩/٧.

(٣) الجامع لأحكام القرآن: القرطبي ٣٩/١١.

(٤) وفي حال القول بعدم نبوته، فقد يقال: إن علمه ليس خارجاً عن ما يمكن معرفته، أو يقال: إنها من قبيل الكرامات ويقول قائل هذا القول: إنه ليس في قصة الخضر شيء من الاطلاع على الغيب الذي لا يعلمه عموم الناس، وإنما فيها علمه بأسباب لم يكن علم بها موسى. درء التعارض: ابن تيمية ٤٢٩/٨.

وانظر: الفرقان: ابن تيمية ص ١٤٠ - ١٤١، وجامع المسائل: ابن تيمية ٦٧/٤.

(٥) انظر: المحرر: ابن عطية ٥٢٩/٣، وروح البيان: إسماعيل حقي ٢٨١/٥، والبحر المحيط: أبو حيان ٢٠٤/٧، والتحرير والتنوير: ابن عاشور ١٦/١٦.